




BERKELEY, CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,

Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,

Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Achtzehnter Band. Erstes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1873.

Die Decretale Licet de vitanda.

Mit besonderer Rücksicht auf:

Dr. Moriz Meyer, die Wahl Alexander III. und Victor IV. Göttingen 1871.

R. Zöpffel, die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhang stehenden Ceremonien in ihrer Entwicklung vom 11. bis zum 14. Jahrhundert. Göttingen 1872.

P. Hinschius, das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Erster Band: System des katholischen Kirchenrechtes. I. 1869.

Von

Dr. Carl Weizsäcker in Tübingen.

Die folgende Untersuchung ist eine Fortsetzung der Abhandlung im dritten Heft des Jahrganges 1872 der Jahrbücher: „Die Papstwahl von 1059 bis 1130“.

Ich wollte damit den dort gegebenen historischen Ueberblick fortsetzen bis zu der Katastrophe von 1159, aber auch zugleich von dem durch dieselbe veranlaßten Geseze von 1179 aus die sämtlichen Verhältnisse, welche in der Geschichte der Wahl von 1059 bis 1179 zur Sprache kommen, übersichtlich beleuchten.

Die Untersuchung zerfällt daher in zwei Theile. Der erste hat die Doppelwahl von 1159 zum Gegenstande, der zweite das Recht der Papstwahl von 1059 bis 1179.

I.

Die Verwickelungen, welche bei der Wahl Innocentius' II. das Schisma herbeigeführt hatten, haben nicht unmittelbar zu einer Aenderung an dem bestehenden Wahlrecht geführt, so nahe dieß gelegen wäre. Auf der ökumenischen Lateransynode von 1139 beschäftigte man sich wohl damit, die Folgen des Schisma's auszumergen, das heißt

den Episkopat zu säubern, aber man richtete nicht die Gesetzgebung auf die Papstwahl. Aber auch die nächstfolgenden Wahlen bis auf die Alexander's des III. zeigen, soviel uns die Nachrichten darüber erkennen lassen, nur die Uebung des bisherigen Rechtes. Gleich die Wahl des unmittelbaren Nachfolgers des Innocentius, des Papstes Cölestin, ist in dieser Weise vollzogen worden, wie dieß aus seinem eigenen Berichte darüber an den Abt Petrus von Cluny erhellt ¹⁾. Die Wahl wird am dritten Tage nach dem Begräbniß des Vorgängers in der Laterankirche vollzogen. Die Wähler sind die Cardinals-presbyter und -Diaconen in Verbindung mit den Bischöfen und Subdiaconen, doch so, daß ein gewisser Unterschied zwischen den beiden ersteren Classen einerseits und den beiden letzteren andererseits stattfindet, und daß die beiden ersteren als die Wähler ersten Ranges erscheinen. Dazu kommt aber noch die Function von clerus und Volk, die als *acclamare* und *expetere* bezeichnet ist, ohne daß sich ein Unterschied der Berechtigung zwischen beiden Körperschaften erkennen ließe. Der Bericht stimmt in allen Punkten mit den älteren Berichten dieser Art überein. Von den folgenden Päpsten, Lucius II., Eugen III., Anastasius II., Hadrian IV., haben wir nur theilweise, nämlich bei Eugen III. und Hadrian IV., Wahlberichte. Die Wahl Eugen's ist insofern eigenthümlich, als sie von den Cardinälen einseitig vollzogen wird, aber es ist dieß ganz in den Umständen begründet und beweist nur, daß die Cardinäle in gewissen Fällen ihr Wahlrecht auch dann in Anspruch nahmen und als unbedingtes geltend machten, wenn das Volk von Rom sich ihnen widersetzte. Die erste Quelle für die Vorgänge bei dieser Wahl bildet die *vita Eugenii* des Cardinals Bosio ²⁾. Der Papst Lucius II. hatte im Straßenkampfe mit den Römern den gewaltsamen Tod gefunden; er führte den Kampf um die Hoheitsrechte, welche die Römer für ihre neu aufgestellten Magistrate in Anspruch nahmen. Senatoren und Volk mußten trachten, die Wahl eines Papstes, der seine Rechte im gleichen Geiste vertheidigen würde, zu verhindern. Aber sie wurden von den Cardinälen überrascht, welche

¹⁾ — — *cardinales presbyteri et diaconi una cum fratribus nostris, episcopis et subdiaconis, clero ac populo Romano acclamante partim et expetente, tertia die in ipsa ecclesia (im Lateran) unanimi voto et pari consensu me indignum et prorsus tanti officii imparem nescio quo Dei iudicio in Romanum Pontificem concorditer elegerunt.* Bouquet, XV, 409. Watt. II, 277.

²⁾ Watt. II, 281; vgl. Otton. Fris. Chron. VII, 31. Monum. XX, 265.

in unvermutheter Einstimmigkeit schnell im Kloster S. Cäsarii die Wahl vollzogen; ja es gelang denselben, die Ueberraschung benutzend den Neugewählten auch in den Lateran einzuführen, und schon hoffte man ihn am folgenden Sonntage auch in der Peterskirche weihen zu können. Doch die Gegner hatten sich gesammelt und wollten die Wahl mit Gewalt wieder umstoßen. So mußte der Papst mit seinen Wählern fliehen; er ließ sich dann außerordentlicherweise im Kloster Farfa weihen. Mit diesem Berichte stimmen andere entferntere überein, und in der nachherigen Geschichte Eugen's hat das Bewußtsein der Cardinäle, den Papst gemacht zu haben, Gelegenheit gefunden, sich in sehr starker Weise auszusprechen. Als Bernhard von Clairbeaux mit den französischen Bischöfen 1148 in Reims in der Sache des Bischofs Gilbert von Poitiers gewaltthätig bis zu einseitiger Aufstellung von Glaubenssätzen vorging, da mahnten die Cardinäle den Papst nicht bloß, der Prärogative des Römischen Stuhles nichts zu vergeben, sondern sie erinnerten ihn auch daran, daß er durch sie der Träger derselben geworden ist, aber eben damit auch aufgehört hat, sein eigener Herr zu sein¹⁾. Aber auch dieser Vorgang hat an dem Rechte der Wahl und der hergebrachten Auffassung über dieselbe noch keine Veränderung hervorgebracht. Wenigstens spricht der Bericht des Cardinals Boso über die Wahl Hadrian's IV. ganz ebenso wie ältere Berichte von der Wahl der Bischöfe und Cardinäle, aber auch von der Zustimmung des Klerus und des Volkes als den Bedingungen der Erhebung dieses Papstes²⁾.

Ganz anders verhält es sich mit der nun folgenden Wahl Alexander's III. Auch hier wie einige Jahrzehnte zuvor bei Innocentius II. hat sich das längere Schisma schon bei der Wahlhandlung selbst angekündigt, oder vielmehr die innere Spaltung verhinderte einen regelmäßigen Verlauf der Wahl und gab hierdurch den Ansprüchen

¹⁾ Scire debes, quod a nobis, per quos tanquam per cardines universalis ecclesiae volvitur axis, ad regnum totius ecclesiae promotus, a privato universalis pater effectus, jam deinceps te non tuum, sed nostrum potius esse oportere — —. Otton. Fris. Gest. Frider. I, 57. Mon. XX, 383.

²⁾ — In secunda die convenientibus in unum pro eligendo sibi pastore cunctis episcopis et cardinalibus apud ecclesiam beati Petri non sine divini dispensatione consilii factum est, ut in ejus personam unanimiter concordarent et papam Hadrianum a Deo electum tam clerici quam laici pariter conclamantes eum invitum et renitentem in sedem b. Petri inthronizarent — —. Baron. ann. 1154. IV.

von zwei Bewerbern und ihren beiderseitigen Anhängern die Waffen zum lange dauernden Streit um ihr Recht. Die oben genannte Schrift von Moritz Meyer hat sich die Untersuchung der Vorgänge dieser Wahl zur Aufgabe gemacht und diese Aufgabe durch eine richtige Kritik der Quellen sowie durch eine scharfsinnige und parteilose Beleuchtung der Thatfachen in einer Weise gelöst, daß die wesentlichen Ergebnisse kaum ernstlich angefochten werden dürften. Man kann den Hauptbefund kurz dahin zusammenfassen, daß keiner von den beiden Päpsten Alexander III. und Victor IV. nach den Erfordernissen des damals geltigen Wahlrechtes sich eine richtige Wahl zuschreiben konnte. Alexander hatte zwar die Mehrheit der Cardinäle für sich, aber die Minorität, welche für Victor IV. war, hatte die übrigen Wahlstände, Klerus und Laien, im Großen für sich, und es gelang ihr daher, an ihrem Candidaten die Ceremonien, durch welche die Wahl perfect wurde, zu vollziehen.

Gerade dieß, daß jeder der beiden Wahlen, wenn man sie so nennen will, wesentliche Mängel anhaften, hat uns denn auch die Quellen, welche übrigens reichlich genug fließen, getrübt. Wir haben eine ganze Anzahl Quellen ersten Ranges über diese Wahl, Schreiben der Päpste und ihrer Cardinäle, der Wähler selbst in erster Linie; aber sie sind der Natur der Sache nach alle Parteischriften, tendentiös, advocatisch im schlimmsten Sinne. Wären uns nur die Darstellungen der einen oder der anderen Partei aufbehalten, so wäre der ganze Streit unerklärlich und wir könnten uns von dem wirklichen Hergange nur ein ganz falsches oder gar kein Bild machen. Nur die Widersprüche beider Darstellungen geben der Kritik sichere Fingerzeige, und ihre verschiedenartigen Mittheilungen ergänzen sich bis auf einen gewissen Grad auch zu einem Bilde des wirklichen Herganges, — aber auch nur bis auf einen gewissen Grad. Genau läßt sich dieser Hergang gerade in wichtigen Momenten nicht mehr ermitteln. Auch andere zeitgenössische Angaben helfen hier nicht. Theils sind sie nicht so unbefangen, wie es den Anschein hat, theils haben ihre Urheber gerade über die fraglichen Punkte selbst nicht genügende Kenntniß, oder sie ersetzen diesen Mangel nur durch eigene Combinationen.

Beide Päpste haben gleich anfangs über die Wahl in Rundschreiben Bericht gegeben ¹⁾. Liest man diese Berichte, so ist von einer

¹⁾ Ottonis Fris. ep. et Ragewini Gesta Frid. imp. IV, 50. 51. Monum. XX, 470 ff.

zwiespältigen Wahl gar keine Rede. Victor spricht zwar im salbungsvollen Eingang von einer großen discordia und von seiner Hoffnung, daß der Kaiser mit seiner Macht dem bedrohten Schifflein Petri gegen seine Widersacher zu Hilfe kommen werde. Dann aber erzählt er über seine Wahl, wie dieselbe in voller Einigkeit und richtigem Zusammenwirken aller Factoren zu Stande gekommen sei und sich dann alles Weitere ordnungsmäßig vollzogen habe. Es verläuft Alles ganz wie nach der Formel. Nur zum Schlusse warnt er noch vor den Fügenschriften seines Gegners, des vormaligen Kanzlers Roland, und hier erfahren wir nur nebenbei von dessen Verschwörung, und daß er sich zwölf Tage nach Victor's Wahl eingedrängt habe ¹⁾. Hört man dagegen Alexander III., so verhält sich die Sache ungefähr ebenso, das heißt es hat auch nach ihm eine beinahe ganz einstimmige Wahl, jedenfalls überhaupt nur eine einzige Wahl stattgefunden und alle Wahlstände haben ebenmäßig dabei mitgewirkt, — wobei es der Papst übrigens für nöthig findet, Gott zum Zeugen zu rufen, daß er nicht lüge, sondern die lautere Wahrheit berichte, — nur der so ordnungsmäßig Gewählte ist ein anderer als vorhin ²⁾. Also nur die volle Einstimmigkeit der Cardinäle über seine Person behauptet Alexander nicht. Drei derselben, nicht mehr, Octavian, Johannes von Sanct Martin und Guido von Crema, haben sich allein der schönen Einstimmigkeit der übrigen widersetzt, und die beiden letztgenannten haben den ersten,

¹⁾ — convenimus omnes de electione summi pontificis tractaturi. Post longam vero collationem et diutinam deliberationem, divina tandem inspirante clementia, electione venerabilium fratrum nostrorum, episcoporum, presbyterorum, sanctae Romanae ecclesiae cardinalium, cleri quoque Romani, petitione ejusdem populi, assensu etiam senatoriae dignitatis honoratorum, insuper capitaneorum ad summum pontificatum annuente Deo canonice sumus electi et in sede apostolica collocati — — — si autem ex parte illius Rolandi, quondam cancellarii, per conspirationem et conjurationem contra ecclesiam Dei et imperium Wilhelmo Siculo astricti, qui die 12. post electionem nostram se fecit intrudi, quod a seculis non est auditum, ad vos scripta pervenerint — — —.

²⁾ — coeperunt omnes fratres et nos cum eis secundum ecclesiae consuetudinem de substituendo pontifice in eadem ecclesia studiosius cogitare, et tribus diebus de ipsa electione tractantes tandem in personam nostram — omnes quotquot fuerunt, tribus tantum exceptis, Octaviano scilicet, Johanne de Sancto Martino et Guidone Cremense — Deo teste, quia mendacium non fingimus, sed meram sicut est loquimur veritatem —, concorditer atque unanimiter convenerunt et nos assentiente clero ac populo in Romanum pontificem elegerunt.

Octavian, zum Wahnwitz bis dahin verleitet, daß er das Papstthum mit Gewalt an sich zu reißen suchte. Aber der Widerspruch dieser verschwindenden Minorität hebt nach dieser Darstellung die im Uebrigen einstimmige Wahl nicht auf, und da sich diese Wahl unter Zustimmung des Klerus und des Volkes vollzieht, so ist auch hier nicht recht ersichtlich, wie es zu einer Spaltung gekommen ist; der Bericht Alexander's steht insoweit auf ganz gleicher Linie mit dem Berichte Victor's.

Das Schreiben Alexander's beschränkt sich jedoch nicht ganz auf diese einseitige Behauptung wie das seines Gegners. Hat der letztere nur angedeutet, daß er in Alexander, dem vormaligen Kanzler Roland, als Eindringling einen Gegner bekommen habe, so schildert nun seinerseits Alexander den Octavian als den, der sich nach der Wahl eigenmächtig eindringt, und zwar durch eine anschauliche Erzählung dessen, was sich zugetragen habe. Die Wahl ist beendet, die große Mehrzahl der Cardinäle hat sich vereinigt, Klerus und Volk haben zugestimmt, nur die Vollziehung der üblichen Bräuche ist übrig. Schon hat der erste der Diakonen nach der Sitte Roland mit dem päpstlichen Mantel bekleidet, obwohl dieser auch nach der Sitte unter Bezeugung der Demuth sich dagegen sträubte, da stürzt Octavian herbei, reißt ihm den Mantel vom Halse weg und schleppt ihn fort¹⁾. Der Mantel wird ihm zwar wieder entrißen durch einen der Senatoren, welcher zugegen ist. Aber Octavian hat einen anderen Mantel für diesen Zweck bereit gehalten, er ruft seinem Kaplan, der denselben hat, ihn zu bringen, und mit Hilfe dieses Kaplans und eines anderen von seinen Geistlichen zieht er sich selbst diesen Mantel an. In der Hast begegnet es ihm aber, daß er ihn verkehrt anzieht, die Vorderseite auf den Rücken, worin Alexander ein deutliches göttliches Strafgericht findet. Dieß Alles vollzieht sich, ohne daß es gehindert wird; die Einen stehen zu fern, die Anderen wollen es nicht hindern. Und kaum ist es geschehen, so werden die bisher verschlossenen Kirchthüren von Sanct Peter, wo das Ganze vorgegangen ist, geöffnet, und bewaffnete Schaaren, die Octavian erkaufte, dringen ein. Die Cardinäle fürchten für ihr Leben, es gelingt ihnen, mit Alexander in die Burg

¹⁾ Unde et ipse Octavianus in tantam audaciam vesaniamque prorupit, quod mantum, quo nos reluctantes et renitentes, quia nostram insufficienciam videbamus, juxta morem ecclesiae Odo prior diaconorum induerat, tanquam arreptitius a collo nostro proprii manibus violenter excussit et secum inter tumultuosos fremitus asportavit.

der Kirche zu flüchten. Dort bringen sie neun Tage in Gefangenschaft zu, denn sie werden durch Senatoren, die der Gegner bestochen, streng bewacht. Und selbst da das Volk endlich ihre Freigebung fordert, ändert sich nur der Ort der Gefangenschaft, denn noch einmal werden sie in einer transtiberinischen Burg drei Tage lang eingesperrt gehalten. Da endlich erzwingt das Volk ihre wirkliche Freigebung, und am nächsten Sonntag können sie mit Aebten, Prioren, päpstlichen Beamten, Adeligen und einem Theile des Volkes aus der Stadt nach Nympha ziehen, wo denn Roland seine Consecration und Krönung empfängt. Alexander versäumt nicht hinzuzufügen, daß sein Gegner bis heute, am Tage des Schreibens, noch Niemanden gefunden habe, der ihn weihen wollte — mit Alexander selbst sind sechs Cardinalbischöfe nach Nympha gegangen —, daß aber dem ungeachtet die beiden verblendeten Cardinäle behaupten, er sei der Papst. Er versäumt auch nicht, wie sein Gegner seinerseits thut, vor den Rügenschristen des letzteren zu warnen.

Nehmen wir zu diesem Berichte Alexander's gleich hinzu, was über den Hergang sonst von seinen Anhängern erzählt wird. Fünf Cardinalbischöfe, acht Cardinalpresbyter, neun Cardinaldiakonen, zusammen zwei und zwanzig Cardinäle, haben an den Kaiser Friedrich für die Wahl Alexander's geschrieben ¹⁾. Aber der Berichterstatter, von dem wir dieß wissen, Radevig, der Fortsetzer Otto's von Freising, hat uns nur den Eingang und den Schluß des Briefes aufbewahrt, weil die Erzählung dieselbe war, wie im Schreiben des Papstes. Durch dieses Schriftstück also gewinnen wir keine weitere Kunde. Später haben dann fünf und zwanzig Cardinäle von der Partei Alexander's gegen die Synode von Pavia geschrieben ²⁾. Sie haben dabei allerdings noch einmal den Hergang erzählt, aber in einer Weise, welche uns weder viel Neues gibt, noch eine Bürgschaft der Glaubwürdigkeit. Einestheils ist in der Erzählung nichts gegeben als eine Variation auf Alexander's Bericht, mit durchgängiger Abhängigkeit von diesem. Andernthells sind die Abänderungen dabei offenbare Uebertreibungen. Die Geschichte der Wahl der Cardinäle ist ganz so einseitig und dürftig erzählt, wie bei Alexander selbst, und nur die Frechheit der drei widersprechenden Cardinäle, Octavian's und seiner

¹⁾ Ottonis Fris. ep. et Ragew. Gest. Frid. imp. IV, 53. Monum. XX, p. 474 f.

²⁾ Watt. II, 493 ff.

beiden Wähler, gegenüber der übrigen Einstimmigkeit noch schärfer verurtheilt. Neu ist dabei die Andeutung, daß doch wenigstens verschiedene andere Candidaturen innerhalb des Collegiums vorausgegangen, aber aufgegeben worden seien. In der Schilderung der Imman- tationscene sind zwei Abweichungen zu beachten. Fürs Erste verhindert Octavian den Vollzug der Imman- tation Roland's, ehe sie vollzogen ist; denn zwei Cardinäle, der Archidiacon und ein Presbyter, bemühen sich darum, indessen Roland sich noch weigert ¹⁾. Und fürs Zweite besteht das Mißgeschick Octavian's darin, daß nicht die Rückseite nach vorn zu sitzen kommt, sondern der Hals des Gewandes nach unten und daher die Franzen, die unten sitzen, an den Hals des Cardinals. Weitere Aufschlüsse suchen wir auch hier vergebens. Aber es kommt noch ein drittes Schreiben aus der Mitte dieser Partei in Betracht. Zwei dieser Cardinäle, Heinrich und Otto, die mit dem Abte Philippus die Mission erhalten hatten, die Franzosen für ihn zu gewinnen, haben, ehe die Synode von Toulouse die günstige Entscheidung dort gab, an den französischen Klerus ein Schreiben gerichtet, in welchem sie sich bemühen, die Behauptungen zu widerlegen, mit welchen das Rundschreiben der Väter der Synode von Pavia Victor's gegnerische Wahl gerechtfertigt hatte ²⁾. Geben sie auch hierbei nicht eine vollständige Erzählung, so erhalten wir durch ihre Polemik immerhin einige Bereicherung unseres thatsächlichen Wissens. Vor Allem geben sie im Gegensatz zu Alexander's Schreiben zu, daß Victor wenigstens nicht bloß zwei, sondern drei Cardinäle für sich gehabt habe, und bestreiten nur auch dieser Minorität das Recht, gegen das übrige Collegium aufzukommen. Sodann berufen sie sich mit großem Nachdrucke darauf, daß überhaupt eine Wahl Victor's gar nicht zu Stande gekommen, daß er zwar vorgeschlagen, aber nicht gewählt worden sei, und ebenso sei er nicht imman- tirt worden, habe er doch vielmehr nur sich selbst den Mantel genommen. Auf das Erstere müssen wir später zurückkommen. Das Zweite setzt die Erzählung Alexander's voraus. Von den Dreien, die für Victor gewesen, redet auch der eifrigste Parteigänger Alexander's, der Bischof Arnulf

¹⁾ — His autem juxta omnium voluntatem capientibus dominum nostrum et pontificali eum chlamyde induentibus, ipso vero — — — imponendo se honori subtrahere laborante, praefatus Octavianus — — de capite domini nostri et manibus praedictorum fratrum mantum arripuit et secum asportare voluit.

²⁾ Bouquet, XV, 753 ff.

von Vifienz ¹⁾. Der Dritte ist der Bischof Imar von Tusculum. Arnulf hat seine Kenntniß von jenen päpstlichen Legaten, deren Genosse er ist, und was er von ihnen gehört und wie er es sich angeeignet und damit Geschäfte macht, das wollte er den Cardinälen selbst zeigen in einer Stylprobe über Dinge, welche sie besser wissen mußten als er, einer Captation, als deren praktischer Zweck freilich zuletzt sich die Rechtfertigung der Legaten entpuppt, welche auf seinen Rath die Obedienz des Königs von England mit einer bedenklichen Dispensation erkaufte hatten. Vielleicht sehen wir aus seiner wohl-dienerischen boshaften Charakteristik der Wähler Octavian's auch, warum jener Cardinalbischof bald gezählt, bald nicht gezählt werden konnte. Er sei vor der Zeit von der Wahl weggegangen, um die Freuden des Mahles nicht aufzuschieben. Sonst ist auch sein Bericht, so weit er Thatsachen enthält, nur der Spiegel des päpstlichen. Nur läßt auch er, wie die Cardinäle, das Mantelunglück Octavian's darin bestehen, daß der Kragen am Boden ist und die Franzen am Halse sind.

So unbedeutend an sich die Abweichung in den Angaben jener Alexandrinischen Cardinäle von den Angaben Alexander's selbst ist, so reicht sie doch gerade hin, die Glaubwürdigkeit des letzteren in ein bedenkliches Licht zu stellen. So viel erhellt daraus sicher, daß außer den zwei von Alexander selbst benannten Cardinälen auch der Cardinalbischof Imar von Tusculum entschieden auf der Seite Victor's gewesen war, und damit ist gerade diejenige Angabe in Frage gestellt, bei welcher der Papst seine Wahrhaftigkeit mit einer eidlichen Beethenerung zu versichern für nöthig fand. Aber auch abgesehen hiervon und ohne weitere Hilfsmittel der Vergleichung fordert die Prüfung seines Berichtes begründete Zweifel heraus. Vor Allem muß sich jeder Leser sagen: wenn die ganze Wahl so glatt abging, sämtliche Cardinäle mit Ausnahme von dreien einig wurden, für den Kanzler Roland zu stimmen, wenn diese Wahl ferner ordnungsmäßig unter der Zustimmung des Römischen Klerus und Volkes zu Stande kam, so ist weder zu begreifen, wie jener gewaltsame Eingriff der paar Wegner möglich war, noch wie derselbe die große Wirkung einer förmlichen Spaltung haben konnte, auch wenn wir der Angabe über folgenden bewaffneten Zuzug, durch Bestechung gewonnen, Glauben schen-

¹⁾ Arnulf. Lexov. ep. 24 ad Cardinales Rom. Eccles. Ed. Giles. 122 ff.

ten wollten. Aus der eigenen Darstellung Alexander's muß man vielmehr fürs Erste schließen, daß der Widerspruch der kleinen Minorität von Cardinälen noch irgend einen Rückhalt hatte, vermöge dessen er sich in dieser Art geltend machen konnte, daß also hier zu Anfang Dinge verschwiegen sind, welche einen wesentlichen Einfluß auf den Gang der Wahl gehabt haben. Fürs Zweite kann man sich den gewaltthätigen Angriff Octavian's kaum vorstellen, wenn die Inimantation des Kanzlers, wie er selbst behauptet, wirklich vollzogen war, es muß vielmehr offenbar der Versuch unterbrochen und an der Vollendung verhindert worden sein. Was aber noch viel wichtiger ist, der Wahlact im weiteren Sinne, das heißt mit Einschluß der Zustimmung des Klerus und des Volkes, kann gar nicht vollzogen gewesen sein, wenn die Bekleidung mit dem Mantel auf diese Weise gestört wurde ¹⁾. Diese Zustimmung vollzog sich mittelst eines öffentlichen Aufrufes und der allgemeinen Beantwortung desselben. War diese wirklich geschehen und günstig ausgefallen, so ist es ganz undenkbar, wie jene sofort sich anschließende Ceremonie gegen den feierlich erklärten Willen der ganzen versammelten Menge von einem verwegenen Mann, der so viel als Niemand hinter sich hatte, gestört werden konnte. Hier gibt uns also die Darstellung Alexander's selbst ein bedenkliches Räthsel auf, und es ist jedenfalls die Vermuthung nahe gelegt, daß jene Zustimmung gar nicht stattgefunden hatte, und daß daher der Versuch der Wähler Roland's, ihn zu inimantiren, selbst schon eine irreguläre Handlung war. Wir dürfen aber von hier aus wohl auch rückwärts gehen und einen ähnlichen Schluß in Betreff der Wahl der Cardinäle machen, das heißt jedenfalls die Frage offen lassen, ob dieser Act wirklich so formell zu Ende gebracht war, wie es der Alexandrinische Bericht erscheinen läßt. Das hastige Verfahren der Wähler Alexander's, die Unsicherheit, welche sie dann augenblicklich lähmt, berechtigen auch in dieser Beziehung wenigstens zum Zweifel.

Je weniger wir also von dieser Seite über die Thatfachen genügend unterrichtet werden, desto deutlicher erkennen wir doch die Absicht der Darstellung und daraus die Streitpunkte, welche den thatsächlichen Hergang betreffen. Der eine von diesen ist die Wahl der Cardinäle selbst oder die Frage, ob diese als eine abgeschlossene anzusehen war. Der andere ist die Thatfache der Inimantation, das heißt an wem diese zuerst und ob sie ordnungsmäßig vorgenommen

¹⁾ Ueber die Reihenfolge der Acte vgl. die Bemerkungen weiter unten.

war, womit wiederum die Betheiligung der secundären Factoren der Wahl unzertrennlich zusammenhängt.

Die Quellen der Gegenseite sind ergiebiger, das heißt die Anhänger Victor's haben sich über den Hergang im Einzelnen umständlicher ausgesprochen. Es kommen hierbei in erster Linie in Betracht ein kirchliches Rundschreiben von fünf Cardinälen ¹⁾ und ein Schreiben des Capitels der Peterskirche ²⁾. Das erste gibt die gegnerische Antwort gerade auf die Fragen, welche der Bericht Alexander's selbst hervorruft. Das zweite gibt einige weitere Kunde über äußere Hergänge, wodurch die ganze Lage weiter beleuchtet wird.

Ist schon aus den Mittheilungen der Cardinäle Alexander's die Angabe des letzteren über die Zahl der Victorinischen Partei bei der Wahl einigermaßen erschüttert, so wird dieselbe vollends fraglich, wenn wir in dem ersten der genannten Schreiben fünf Cardinäle als Verfasser finden, welche sich als Wähler Victor's bekennen und in einem Rundschreiben an die Prälatur der ganzen Kirche um die Anerkennung dieser Wahl bewerben. Dieses Schreiben zeichnet sich nun vor dem Schreiben Alexander's und den von demselben abhängigen, so zurückhaltenden Darstellungen der Gegenpartei überhaupt vor Allem dadurch aus, daß es eine Darlegung des Hergangs von Anfang an und daher auch Einblick in die Motive gewährt. So parteiisch die Auffassung sein mag, so erhalten wir doch im Wesentlichen den Stoff, um die sonst räthselhaften Vorgänge im Momente der Entscheidung zu beurtheilen. Das Schreiben holt zunächst etwas weiter aus, um die Bildung der streitenden Parteien im Cardinalscollegium zu erklären. Diese wird auf den Vertrag von Benevent zwischen Hadrian IV. und Wilhelm von Sicilien zurückgeführt, die Partei des Kanzlers Roland vertheidigt denselben und arbeitet nun, nachdem die Curie auf dieser Seite gesichert ist, geradezu auf den Bruch mit dem Kaiser, auf dessen Excommunication hin. Die andere Partei erklärt den Vertrag für verwerflich und fordert dagegen die Einigung mit dem Kaiser. Sie verhindert wenigstens für den Augenblick die Plane der anderen. Wie dann aber der Papst mit den sicilianisch gesinnten Cardinälen den Aufenthalt in Anagni nimmt und zugleich die Entfernung des Cardinals Octavian als Gesandten am kaiserlichen Hofe günstig ist, kommt dort eine Verschwörung der sicilianischen Partei unter den Cardinälen

¹⁾ Ottonis Fris. ep. et Ragew. Gest. Frid. imp. IV, 52. Monum. XX, 472.

²⁾ Gest. Frid. IV, 66. Monum. XX, 479.

zu Stande, des Inhaltes, daß die Excommunication des Kaisers zu verfolgen und zugleich, daß im Todesfalle nur einer der Verschworenen auf den päpstlichen Stuhl zu erheben sei. Der Papst stirbt in Anagni, und sofort begeben sich auch die übrigen Cardinäle dahin, aber sofort bricht auch der Streit aus, zunächst darüber, ob das Begräbniß des Papstes in Anagni oder in Rom zu vollziehen sei, was offenbar auch über den Ort der Papstwahl entscheiden sollte. Die sicilianischen Cardinäle mußten sich dem Verlangen der Gegner fügen und mit nach Rom gehen. Vorher errichtete man aber noch einen Vertrag über die Wahl. Auf dem herkömmlichen Wege des Scrutiniums sollte wo möglich Vereinigung über einen Cardinal oder doch im anderen Falle über einen Auswärtigen erzielt, in jedem Falle aber ohne Einigung keine Wahl vollzogen werden. Als nun diesem Vertrage gemäß in Rom die Wahlhandlung vorgenommen wurde, zeigte sich die Sache in Folge jener Verschwörung so schwierig, daß man drei Tage brauchte, ohne zu einem Ergebniß zu gelangen. Endlich stellte sich dann als Resultat der Abstimmung heraus, daß vierzehn Verschworene den Kanzler Roland, neun Cardinäle von der Gegenpartei aber den Cardinal Octavian gewählt hatten. Jetzt wollte die Majorität ihr Recht als solche behaupten, die Minorität that Einsprache, mit Berufung auf den Vertrag, welcher die Wahl von der Vereinigung abhängig machte, und warnte die Andern davor, ihren Erwählten zu immantiren. Als diese dennoch die entscheidende Handlung versuchten, da kamen ihnen die Wähler der Minorität mit der Immantation ihres Candidaten Octavian zuvor. Zur Rechtfertigung dieses Verfahrens wird angegeben, daß es geschehen sei auf Begehren des Römischen Volkes, durch die Wahl des gesammten Klerus, die Zustimmung fast des ganzen Senates und aller Hauptleute, Barone und Edlen innerhalb und außerhalb der Stadt. Und zum Schlusse wird dann noch kurz berichtet, daß die Wähler Roland's nach längerer Gefangenschaft unerhörterweise in Cisterna zwischen Aritia und Terracina den Kanzler immantirt und darauf auch geweiht haben, daß aber nachher auch die feierliche Weihe Octavian's stattgefunden habe.

Das Schreiben des Capitels von Sanct Peter ist an den Kaiser und die Mitglieder der Synode von Pavia gerichtet. Es ergänzt den Bericht der Cardinäle Victor's, zunächst über die Ereignisse vor der Wahl, vor Allem durch die Angabe, daß schon in Anagni die Entscheidung für das Begräbniß in Rom durch das Dazwischentreten anwesender Römischer Senatoren herbeigeführt wurde. Ferner wird er-

zählt, daß nach dem Eintreffen in Rom der Cardinal Boso mit seinem Anhange sich der Burg der Peterskirche versicherte und dahin zurückzog, und der Kanzler Roland selbst den Vermittler machte, um sie in die Kirche zu bringen und so eine Wahl möglich zu machen. Ueber die Wahl der Cardinäle gibt das Schreiben nichts Neues, wohl aber schildert es anschaulich, wie man von der Uneinigkeit der Wahl zur Inimantation gelangte. Nach der Angabe des Capitels machte die Minorität einen Ausgleichsvorschlag, welcher darin bestand, daß je nach Belieben der Majorität die eine Partei der anderen die Wahl überlassen solle, unter der Bedingung nämlich, daß diese die Wahl auf einen Mann aus der Gegenpartei richte. Der Vorschlag wurde nicht angenommen. Der Versuch der Majorität, nunmehr auch ohne Einigung zur Inimantation zu schreiten, ging von drei Cardinälen aus, an deren Spitze der Cardinaldiakon von Sanct Georg, Otto, stand; zweimal wurde der Versuch wiederholt, zweimal verhindert. Auf den Lärm, der dabei entstand, eilte der Clerus, welcher sich in der Kirche befand, aber bis dahin entfernt vom Altare gehalten hatte, hinter welchem die Cardinäle verhandelten, herbei und stürzte sich auf den Cardinal Otto; zugleich wurde die Forderung laut ausgerufen, den Cardinal Octavian zu wählen. So sei denn dessen Wahl zu Stande gekommen und der Bericht verschleht natürlich auch seinerseits nicht, diese als eine nach allen Erfordernissen legitime, vollzogen auf das Begehren des Römischen Volks und die Wahl des ganzen Clerus, zu bezeichnen, wobei er noch besonders das angelegentliche Interesse des Sanct Peters-Capitels selbst an derselben hervorhebt. So vollziehen sich ordnungsmäßig und ohne Störung von Seiten der Gegner die Wahl, Inimantation, Niederlassung auf den Sitz des Petrus, das Tedeum, der Fußfuß, die Procession und Einführung in den Vateran.

An diese unzweifelhaft Victorinischen Berichte können wir noch eine Nachricht anreihen, welche nicht direct in diese Classe gehört, aber doch eng damit zusammenhängt. Sie ist enthalten in einem Briefe des Bischofs Eberhard von Bamberg an Eberhard von Salzburg ¹⁾ und beruht offenbar auf dem Berichte, den der Kaiser selbst erhalten hat, und zwar dem ersten gleich nach der Doppelwahl ²⁾. Mit diesem

¹⁾ Watt. II, 454.

²⁾ Nuntius vester aliquandiu detentus in expectatione nuntiorum domini et imperatoris, ut de pace et concordia regni et sacerdotii gaudium vobis annuntiaret. Nunc oportet, ut referat, non qualia vellemus nos, sed qualia vult Deus, videlicet de obitu domini Papae Adriani — — deinde — proh dolor! — de scissura et dissensione Romanae ecclesiae.

hatte sich übrigens noch eine andere Nachricht gekreuzt, welche der Kaiser ebenfalls erhalten hatte und die zu der Zeit abgefaßt war, wo man sich noch bemühte, die Cardinäle sammt der Leiche Hadrian's von Anagni nach Rom zu bringen ¹⁾. Die Botschaft über die Wahl selbst besagt: der verstorbene Papst habe den Cardinal Bernhard (Bischof von Portus) als seinen Nachfolger designirt, und für diesen seien nun der Kanzler Roland und Andere. Eine zweite Partei aber, an der Spitze der Cardinalbischof von Tusculum, habe den Cardinal Octavian erwählt. In der Stadt Rom sei noch nicht Alles entschieden, aber doch die Parteien schon scharf aneinander. Diese Nachricht lautet zwar wörtlich ganz so, wie wenn schon eine wirkliche Wahl vollzogen wäre, aber wenn sie aus der gleichen Zeit ist wie die andere in Betreff der Uebersiedelung nach Rom, so erhellt schon daraus, daß nur die vorläufigen Absichten der Cardinäle gemeint sein können ²⁾. Die Nachricht über den Cardinal Bernhard hat auch Gerhoh von Reichersberg später aufgenommen ³⁾, und im Allgemeinen stimmt damit, daß auch sonst von mehrfachen Vorschlägen die Rede ist, welche der Wahl vorausgegangen seien ⁴⁾. Ist die Nachricht richtig, so kann doch der Vorschlag des Cardinals Bernhard von Seiten der Alexandriner nichts als ein Wahlmanöver gewesen sein.

Fast Alles, was uns diese Berichte von Anhängern Victor's über

¹⁾ A quibusdam familiaribus domini Imperatoris annuntiatum est, quod ab his, qui senatores dicuntur, domino Papae sepultura non conceditur, quoadusque cardinales in urbe convenient et exequiis rite celebratis in electione ordine canonico procedant.

²⁾ Dieß ist auch die Ansicht Meyer's a. a. O. S. 49. Bedenken kann hiergegen nur der Satz erwecken: Tusculanus episcopus cum aliis novem cardinalibus valentioribus dominum Octavianum elegit in Apostolicum, weil hier schon die Zahl der Wähler Victor's und zwar fast übereinstimmend mit dem Berichte seiner Cardinäle über die vollzogene Wahl angegeben ist. Aber es wäre unerklärlich, daß ein Berichterstatter, welchem das Wahlresultat schon vorlag, nicht gewußt hätte, daß die andere Partei den Bischof Bernhard aufgegeben und den Kanzler Roland gewählt hatte. Man muß daher annehmen, daß jener Zählung der Wähler Octavian's lediglich eine anfängliche Schätzung der Partei zu Grunde liegt.

³⁾ Tengnagel, Mon. 586. Watt. II, 505.

⁴⁾ Von den Cardinälen Alexander's im Schreiben gegen die Synode von Pavia: — in ecclesiam b. Petri convenimus et ibi diutius de pastoris substitutione tractantes post denominationem plurium in hoc tandem omnes exceptis — — convenimus — —.

die eigentliche Vorgeschichte der Wahl geben, dient zur Ausfüllung der Lücken, welche die Berichte von der anderen Seite gelassen haben, und trägt den Stempel einer im Wesentlichen treuen Darstellung. Ob die Angaben über die Verschwörung der Cardinäle in Anagni ganz richtig sind, muß zwar um so mehr dahin gestellt bleiben, als die Bericht-erstatte dabei nur Mittheilungen aus zweiter Hand wiedergeben konnten. Daß aber überhaupt eine Conspiration stattfand, welche sich auf den naheliegenden Fall des Todes des Papstes und einer neuen Wahl bezog, ist durch das ganze nachfolgende Benehmen der Cardinäle Alexander's, vom Tode Hadrian's und der Weigerung die Leiche nach Rom zu bringen an, bestätigt. Unter diesem Gesichtspunkte erklärt sich dann auch die Uebereinkunft der beiden Parteien, als jener Entschluß endlich doch gefaßt werden mußte ¹⁾. Es handelt sich dabei in erster Linie allerdings um die Herbeiführung einer einstimmigen Wahl, in zweiter Linie aber auch um Sicherung gegen einseitiges Vorgehen der Parteien. Dieß war aber nicht bloß eine Concession an die Partei Octavian's, die man schon jetzt sicher als die Minorität ansehen konnte, sondern es war auch eine Garantie, welche die zu Anagni verbündeten Cardinäle der Mehrheit sich geben ließen in dem Augenblicke, als sie sich entschlossen, den für sie nach der Stimmung der Laien insbesondere gefährlichen Boden von Rom zu betreten. Es wurde ihnen dadurch verbürgt, daß ihre Gegner nicht mit Hilfe fremder Elemente etwa die Wahl terrorisiren würden. Demungeachtet fühlten sie von diesem Augenblicke an keine rechte Sicherheit mehr

¹⁾ In nomine Domini. Amen. Convenerunt episcopi, presbiteri, diaconi cardinales sanctae Romanae ecclesiae et promiserunt sibi invicem in verbo veritatis, quod de electione futuri pontificis tractabunt secundum consuetudinem istius ecclesiae, scilicet quod segregentur aliquae personae de eisdem fratribus, qui audiant voluntatem singulorum et diligenter inquirant et fideliter describant, et si Deus dederit, quod concorditer possint convenire de aliqua persona eorundem iratrum, fiat cum bono. Sin autem tractetur tunc de extranea persona, et si concorditer poterimus convenire, bene, sin autem, nullus procedat sine communi consensu, et hoc observetur sine fraude et malo ingenio. Mon. G. XX, 473. Zur Auslegung vgl. Meyer S. 76 ff. Für den Fall des Mißlingens der Einigung war also nicht weiter Einstimmigkeit gefordert, sondern nur eine Verwahrung gegen Irregularität bedungen; was aber dann wirklich geschehen sollte, blieb unentschieden. Es war dem gemeinen Recht unterstellt, daher später auch immer nur auf dieses provocirt wird.

unter sich. Daher das schwankende Verhalten und sogar momentanes Auseinandergehen, wie sie in Rom ankommen, nach der Darstellung des Capitels von Sanct Peter. Nur ein Theil von ihnen glaubte das Versprochene ausführen zu sollen und zu können, ein anderer zögerte und suchte sich in der Burg zu sichern. Unstreitig hatten die letzteren den richtigeren Vorausblick. Alles dieß sind Mittheilungen, welche den Stempel der Wahrheit tragen, und hier konnte Niemand so gut erzählen als eben die Geistlichkeit von Sanct Peter. Von diesem Punkte an treffen dann die Fäden der Berichte von beiden Parteien zusammen. Beide haben die dreitägige Wahlverhandlung und als Ausgang derselben die Spaltung. So wie die Cardinäle Victor's die Sache darstellen, muß man annehmen, daß in den drei Tagen über die Ausführung des Vertrages verhandelt, das heißt vergeblich eine Einigung über die Person versucht wurde, und daß man dann endlich nur nothgedrungen, weil die Lage immer bedrohlicher wurde, sich entschloß, die wirkliche Abstimmung vorzunehmen. Wie aber auch der Verlauf dieses Verfahrens im Einzelnen gewesen sein mag, das Resultat war nach den Angaben beider Parteien, daß die Majorität den Kanzler Roland wählte, eine Minorität den Cardinal Octavian. Daß dabei die beiden Hauptberichte je nur bei der einen Partei von *cligore* sprechen, dagegen das Wählen der Gegner nur mit *nominare* oder *ad electionem intendere* bezeichnen, deutet keineswegs auf Verschiedenheit der Acte oder auf Nichtvollendung des *Scrutiniums* überhaupt hin; es gehört lediglich zur Parteifärbung des Berichtes, der nur auf der eigenen Seite einen rechtmäßigen Act zu geben will. Dagegen stehen wir hier allerdings an dem wichtigsten Widerspruche beider Relationen: Alexander gibt nur zwei Wähler auf der Gegenseite zu, die Cardinäle Victor's behaupten, neun gegen vierzehn gewesen zu sein. Wo hier die Wahrheit liege, läßt sich gar nicht mehr sicher ausmachen. Wahrscheinlich in keiner von diesen beiden Angaben. Alexander's Glaubwürdigkeit haben wir schon dadurch erschüttert gefunden, daß er fälschlich behauptet, alle Cardinalbischofe auf seiner Seite gehabt zu haben, und dieser Vorwurf bleibt auch in dem Falle stehen, wenn der Bischof von Tusculum bei der Abstimmung selbst nicht mehr zugegen gewesen ist. Auch hat er unter allen Umständen die Lage entstellt, indem er verschwiegen, daß noch weitere Cardinäle als die zwei von ihm benannten wenigstens nachher zu den Anhängern seines Gegners zählten. So muß auch die Angabe zwei-

selbst werden, daß bei der Wahl selbst nur zwei Cardinäle dem im Uebrigen einstimmigen Resultate widersprochen hätten. Aber ebenso wenig scheinen die Cardinäle Victor's volles Vertrauen in ihrer Aufgabe zu verdienen. Denn wir sind in der Lage, zu sehen, daß die Partei Victor's selbst sich in ihren Angaben nicht gleich bleibt. Dieß erhellt aus dem Synodalschreiben, welches die Synode zu Pavia erlassen hat, oder doch aus der erweiterten Gestalt dieses Schreibens ¹⁾. Dort ist an einer Stelle die Behauptung wiederholt ²⁾, daß neun Cardinäle Victor gewählt haben, aber während die Cardinäle im Ganzen drei und zwanzig Wähler angenommen hatten, werden hier nur zwei und zwanzig zur Zeit der Wahl zu Rom anwesende Cardinäle und nach Abzug der beiden Candidaten daher nur zwanzig Wähler angenommen, so daß nach Abzug der neun statt vierzehn nur elf Wähler für Alexander übrig blieben. An einer zweiten Stelle ³⁾ werden unabhängig davon zur Widerlegung von Alexander's Angabe über die zwei einzigen Wähler, welche Victor gehabt, die Wähler Victor's aufgezählt, welche als solche dem Concil bewiesen worden seien. Außer den zwei auch von der Gegenpartei überall zugestandenen und dem Cardinalbischof Juar werden hier noch drei andere aufgeführt, von welchen der eine, Wilhelm von Sanct Peter ad vincula, in Pavia anwesend war und, obwohl nicht mehr zur Partei gehörig, doch nicht läugnete, der andere, Cencius von Sanct Hadrian, durch Krankheiten zurückgehalten seine Wahl Victor's durch einen Abgesandten beschwören ließ,

¹⁾ Ueber die Texte dieses Synodalschreibens vgl. die treffende Untersuchung von Meyer S. 36 ff. Nur die Aeußerung des Propstes von Berchtesgaden in seinem Berichte an Eberhard von Salzburg (Monum. XX, 488) kann unmöglich auf diese Texte bezogen werden. Sie hat offenbar Berichte der Gegner im Auge, welche über den Gang und das Ergebnis der Synode Anderes melden, als der Propst berichtet hat. Ueberhaupt geht der zweite erweiterte Text ebenso von den Synodalen aus wie der erste. Ist er doch nicht nur auf der Synode von Leuven schon vorhanden gewesen (Meyer S. 39), sondern auch ganz im gleichen Interesse wie der andere kürzere Text redigirt. Man kann nur denken, daß Synodale, welche das Schreiben verbreiteten, in ihren Exemplaren dasselbe aus den Materialien, welche sie aus der Synode selbst schöpften, noch vervollständigen, den Beweis für die Sache Victor's noch überzeugender machen wollten. Es wirft diese Behandlung des Actenstücks auch ein Licht auf die Geschichte des Decretes von 1059, mindestens einen Theil derselben.

²⁾ Vgl. Watterich, II, 484.

³⁾ Ebendas. 486.

der dritte, Roland von Sancta Maria in via lata, auf der Reise zur Synode in Pisa von Gegnern gefangen genommen worden sein soll. Von weiteren zwei Cardinälen ist nur in Kürze beigelegt, daß sie an Victor Obedienz geleistet haben. Man darf aber daraus, daß hier nur sechs Cardinäle angeführt werden, nicht zu viel schließen. Vom Standpunkt der Synode aus konnten nur diejenigen angeführt werden, bei welchen ihre Theilnahme an der Wahl Victor's bewiesen werden konnte. Dieser Beweis ist, wie wir sehen, selbst bei den drei angeführten nicht unanfechtbar. Es erklärt sich sehr leicht, warum er für die anderen gar nicht geführt werden konnte. Denn diese waren ohne Zweifel abgefallen und gaben kein Zeugniß gegen sich selbst. Ebenso wenig gaben es die Alexandriner, und das der treu gebliebenen Victoriner konnte als in eigener Sache gegeben nicht gebraucht werden. So bleibt als bemerkenswerth nur die Differenz in der Zählung der Wähler Alexander's. Ohne Zweifel hat die Angabe im Schreiben der Cardinäle die größere Glaubwürdigkeit für sich. Die Differenz beweist ihr gegenüber nur, daß man es nicht allzu genau nahm oder auch zweifelhafte Mittel benutzte, um die Sache der Gegner zu verkleinern. Und in dieser Richtung ging man begreiflicherweise mit der wachsenden Spannung immer weiter.

Wir sind also nicht im Stande, die Zahl der Wähler auf beiden Seiten sicher zu bestimmen. Wenn wir aber das ganze Verfahren beider Theile in ihren Berichten in Betracht ziehen, so ergibt sich im Allgemeinen, daß sie, abgesehen von der Anwendung allgemeiner und stereotyper Formeln über den legitimen Vollzug der Wahl, in der Regel nicht geradezu eine Unwahrheit im Parteiinteresse vorbringen, sondern daß sie die Täuschung hervorbringen durch bruchstückweises Erzählen, Verschweigen der ungünstigen Momente und Verschiebung des wirklichen Verhältnisses. So bleibt auch für diese Differenz zunächst die Vermuthung, daß die Zahlen je für einen bestimmten Zeitpunkt richtig angegeben, nicht aber alle entscheidenden Momente hervorgehoben sind. Man ist daher versucht anzunehmen, daß die verschiedenen Angaben sich auf mehrere nach einander folgende Stimmenzählungen beziehen, das heißt die Victoriner wären anfangs neun Mann gewesen, zuletzt aber bei wiederholter Abstimmung auf zwei oder drei gesunken. Aber es liegt nichts vor, was uns berechtigt, dieses allerdings später übliche Verfahren des wiederholten Scrutiniums in unserem Falle schon voranzusetzen. Alles führt vielmehr darauf, daß

nach der älteren Weise ein guter Theil der Verhandlung in theils offener, theils privater Besprechung verlief. Wollen wir daher überhaupt eine nähere Vermuthung über diesen Theil der Wahlgeschichte wagen, so möchte dieselbe so lauten. In der mehrtägigen Verhandlung suchte man zuerst eine Einigung der Parteien zu erreichen und zögerte daher mit der Abstimmung. Nach dem Schreiben der Alexandrinischen Cardinäle gegen die Synode von Pavia waren ja mehrere Candidaten in Vorschlag gekommen, und Eberhard von Bamberg wie Gerhoh von Reichersberg wissen zu erzählen, daß anfangs der Cardinal Bernhard vorgeschlagen war, und nach Gerhoh wären seine Anhänger dann theils zu der Partei Roland's übergegangen, theils neutral und bereit geworden, beide Gegner anzunehmen, in der That aber wohl mehr zu Octavian geneigt. Wie dem sei, als endlich die Abstimmung vorgenommen werden mußte, mögen immerhin, wie die Victoriner angeben, neun Stimmen auf Octavian gefallen sein. Aber sie waren die Minorität, und jetzt erhob sich die Frage, ob sie als solche ein Recht in Anspruch nehmen konnten. Nach den Berichten der Victoriner haben sie auf Grund des vorhergegangenen Vertrages der Majorität das Recht, die Wahl als geschlossen anzusehen, bestritten. Ebenso findet sich in ihren Berichten wiederholt der Anspruch auf den Titel der melior und sanior pars, und zwar deshalb, weil sie nicht wie die Anderen von vornherein durch eine Parteiabmachung gebunden gewesen. Diese und andere Gründe sind ohne Zweifel geltend gemacht worden. Aber wir dürfen annehmen, nicht mit gleicher Entschiedenheit und Beharrlichkeit von Seiten Aller, welche ihre Stimme für Octavian abgegeben hatten. Höchst wahrscheinlich hat damals schon der Abfall in der Partei begonnen, welcher nachher noch viel weiter geführt hat. Und wenn es dann nur einige Wenige waren, welche den Widerspruch gegen die Wahl des Kanzlers entschlossen fortsetzten, so konnte dieser, hierauf gestützt, nachher behaupten, es seien überhaupt nur zwei, beziehungsweise drei gewesen, welche seiner Wahl widersprochen hätten. Eine Entstellung des Sachverhaltes liegt aber immerhin in seiner Angabe, freilich nicht minder in der der anderen Partei, welche an den neun Wählern festhält, als ob diese bis zum Ende dabei geblieben wären. Dieß ist die wahrscheinlichste Vermuthung, aber immerhin nicht mehr als eine Vermuthung, über den Hergang der Sache. Wie unsicher die Parteigänger Victor's geworden waren, geht auch daraus hervor, daß die Aufzählung derselben in dem Synodal-

schreiben von Pavia nicht einmal mit den Namen, welche an der Spitze des Cardinalschreibens stehen, vollständig stimmt ¹⁾).

Weniger Schwierigkeit erwächst bei dem zweiten übrigen Differenzpunkt, die Immantation betreffend. Fürs Erste ist hier die Frage, ob die Immantation an Roland wirklich vollzogen wurde, wie er selbst angibt, oder nur versucht war und verhindert wurde, wie die Gegner behaupten. Diese Frage kann nur gegen Alexander beantwortet werden. Die Behauptung Alexander's selbst ist doch nur schüchtern und fast zweideutig vorgetragen. Die Cardinäle Heinrich und Otto gehen in ihrem Schreiben darüber flüchtig weg. Aber das Schreiben der sämmtlichen Alexandrinischen Cardinäle gegen die Synode von Pavia hat schon zugegeben, daß die zwei hierbei fungirenden Collegen nicht, wie der Papst selbst behauptet, ihm schon den Mantel angezogen hatten, sondern eben erst darin begriffen waren, als Octavian es verhinderte ²⁾. Es scheint in der That dieses Zugeständniß unvermeidlich gewesen zu sein, nachdem die Synode gerade diesen Punkt ganz besonders ins Auge gefaßt und durch eine Reihe von Zeugenaussagen hatte bestätigen lassen. Die *actio concilii* ³⁾, das heißt die Capitel, welche die Synode aufstellte, geht über die Wahlhandlung der Cardinäle einfach hinweg und beschäftigt sich nur mit der Feststellung der Thatfache, an wem die Formalitäten oder Ceremonien der Wahl vollzogen worden sind. Daß Octavian immantirt, dann auf den Stuhl Petri gesetzt wurde, und daß auf die Publication des *serinia-*

¹⁾ Schreiben der Cardinäle:

Ymarus Tusculanus episcopus prior
episcoporum

Johannes tit. S. Sylvestri et Martini

Guido Cremensis tit. S. Calisti S. Romanæ ecclesiæ presbyteri cardinales.

Reimundus diaconus cardinalis S. Mariae in via lata

et Sy. S. Mariae in Dominica et Sublacensis abbas.

Die Cardinäle Gregorius Sabin. ep., Wilhelmus c. S. Petri ad vincula, Ardicio S. Theodori, Cencius S. Adriani finden sich auf beiden Collectivschreiben der Cardinäle Alexander's, Raymondus S. Mariae in via lata wenigstens auf dem zweiten derselben. Mit dem letzteren Falle sind aber auch andere Uebergänge erklärt.

²⁾ S. oben.

³⁾ Otton. Fris. et Radew. Gest. Frid. IV. 67. Mon. XX, 481 ff.

Schreiben der Synode:

Ymarus Tusc. episc.

Johannes etc.

Guido etc.

Wilhelmus c. S. Petri ad vincula

Cencius c. S. Adriani

Ro(?) c. S. Mariae in via lata.

(Gregorius Sabin. episc.)

(Ardicio cardin.)

rius das Volk sein dreifaches placet aussprach, das steht an der Spitze und bildet den Kern des Wahrspruches. Darauf folgt ein Verzeichniß der Obedienzen, welche an Octavian geleistet wurden, und sodann noch eine Anzahl wichtiger Zeugenaussagen. Von diesen gilt das zuletzt aufgeführte Zeugniß dem Wahrspruch der Synode im Ganzen. Zehn andere gehen voran, sieben davon sind zum Beweise abgegeben, daß Roland weder immanirt war, noch bei seinen Wählern und Anhängern dafür galt, bis zu dem Acte in Rhynpha; die drei letzten beziehen sich auf die den Alexandrinern zur Last gelegte Conspiration. Das Synodal-Circular aber ¹⁾ hat zuerst den Wahrspruch der Synode in der Hauptsache, das heißt über den Wahlvortrag an Victor, wiederholt, daneben aber noch zwei andere Sätze als probatum gestellt, welche den Gegner betreffen, nämlich zuerst, daß Roland erst am zwölften Tage und außerhalb der Stadt immanirt worden sei, und sodann, daß er am zweiten Tage selbst mehreren Alerikern das Eingeständniß gemacht habe, nicht immanirt zu sein. Im weiteren Verlaufe bezieht sich das Schreiben wenigstens in seiner erweiterten Gestalt zu Gunsten der Synodalentscheidung auf das Römische Pontificalbuch, nach welchem die Priorität in der Besitzergreifung vom Stuhl Petri entscheide, ferner auf den Vorgang bei der Wahl Innocentius' II., wo die Kirche sich für denjenigen entschieden habe, der zuerst von beiden immanirt worden sei ²⁾. Es erhellt daraus das große Gewicht, welches man auf die Sache legte. Aber man sieht auch deutlich, daß die Partei Alexander's der Beweisführung der Synode gegenüber es nicht mehr wagen konnte, die erste Behauptung ihres Papstes aufrecht zu halten. Wir haben uns daher den Hergang ohne Zweifel so vorzustellen, daß wirklich die Alexandriner durch eine rasche Immanitation den Streit zu beenden versuchten, daß aber Octavian und seine Anhänger, darauf gefaßt, nicht nur den Versuch verhinderten, sondern nun vielmehr ihrerseits zuborkamen. Das Nähere über die Verwirrung hierbei, namentlich das verkehrte Anlegen von Octavian's Mantel können wir dahin gestellt sein lassen.

Dies sind die Hauptthatsachen, über welche der Streit der Parteien sich verbreitete. Wir müssen aber, um zu einer vollständigen

¹⁾ Nämlich in seiner einfacheren Form, vgl. Otton. Fris. et Radew. Gest. Frid. IV, 70. Mon. XX, 485 ff.

²⁾ Vgl. Watterich, II, 487. Nach Obigem ist anzunehmen, daß auch diese Gründe den Verhandlungen der Synode selbst entnommen sind.

Beurtheilung der Wahl zu gelangen, auch noch einige weitere Momente untersuchen, vor Allem das Verhalten des Klerus einerseits und der Römischen Laienwelt andererseits zu der Wahl. Die officiële Darstellung der Päpste, welche so oft von ihren Anhängern wiederholt wurde, enthält auf beiden Seiten die Behauptung, daß der Klerus und das Volk sich in ordnungsmäßiger Weise an der Wahl betheiligt hätten. Es hat dieß keine andere Bedeutung als die einer Formel. Dabei ist aber der Unterschied nicht zu übersehen, daß Alexander beim Klerus wie beim Laienvolke nur von Zustimmung zu der Wahl der Cardinäle spricht, beide Factoren also in die gleiche untergeordnete Betheiligung verweist, Victor dagegen dem Klerus von Rom ein Wahlrecht zuschreibt und davon die Bitte des Volkes und die Zustimmung der Würdenträger in der Laienwelt unterscheidet ¹⁾. Auch dieß zieht sich gleichmäßig durch die Parteiberichte auf beiden Seiten hindurch. Es erscheint zunächst als der Ausdruck einer verschiedenen Ansicht über das Recht des Klerus. Und daß eine solche bestehen konnte, erklärt sich sehr leicht, wenn wir auf die Entwicklung der Wahlpraxis im letzten Jahrhundert zurücksehen. Die Decretale In nomine hatte neben dem Wahlrecht ersten Ranges der Cardinäle noch ein solches zweiten Ranges des übrigen Klerus stehen lassen. Aber eine Reihe von Vorgängen hatte dazu beigetragen, daß dieses allmählich sehr zweifelhaft werden mußte. Wie weit man dasselbe jetzt noch anerkennen wollte, das war der Natur der Sache nach eine Frage der Zweckmäßigkeit. Wir haben nun aber keinen Grund anzunehmen, daß diese theoretische Frage irgendwie als Ursache bei der Spaltung

¹⁾ Die eben schon angeführte Stelle aus dem Schreiben Victor's ist Monum. XX, p. 470 mit folgender, einen anderen Sinn gebender Interpunction versehen: electione venerabilium fratrum nostrorum episcoporum presbyterorum sanctae Romanae ecclesiae cardinalium, cleri quoque Romani petitione, ejusdem populi assensu, etiam senatoriae dignitatis honoratorum insuper capitaneorum. — Ich kann diese Abtheilung nicht für richtig halten. Denn 1) petitiō ist, wo überall unterschieden wird, das Attribut des populus Romanus, nicht aber des Klerus. 2) Nur die eben im Texte vorausgesetzte Abtheilung stimmt mit dem Schreiben der Wähler Victor's (ebendas. S. 474): ad petitionem populi Romani, electione universi cleri, assensu etiam totius fere senatus et omnium capitaneorum, baronum, nobilium, tam infra Urbem quam extra Urbem habitantium. Bei der Sorgfalt, mit der die Uebereinstimmung der Parteiberichte in der Regel gewahrt wurde, muß man nothwendig von diesem keinen Zweifel erlaubenden Texte auf den anderen zurückschließen. Vgl. auch die wiederkehrende Formel in dem gleich folgenden Schreiben des Capitels von Sanct Peter.

der Wahl mitgewirkt habe, sondern die verschiedene Stellung beider Theile in derselben hängt ohne Zweifel nur mit praktischen Motiven zusammen. Eben daher aber dürfen wir sicher daraus abnehmen, daß der Clerus in seiner Majorität auf Seiten Victor's war; deswegen stellte dieser die Mitglieder desselben gern als Wähler neben die Cardinäle, und er that dieß um so lieber, als dadurch die schwache Seite seiner Sache, die Wahl durch eine bloße Minorität der erstberechtigten Wähler, einigermaßen ausgeglichen wurde. Umgekehrt hatte Alexander gar keinen Grund, ein Wahlrecht des Clerus anzuerkennen, wenn dieser in seiner Mehrheit auf Seite des Gegners stand. Die Sache ist überdies im Verlaufe des Streites zu einer förmlichen Erörterung gekommen dadurch, daß das Capitel von Sanct Peter in der Zuschrift an die Synode von Pavia mit großem Nachdrucke sein eigenes Einverständnis mit der Wahl Victor's geltend machte ¹⁾, und daß dann auch die Synode von Pavia auf diese Haltung des Capitels ganz besonderes Gewicht legte ²⁾. Die Cardinäle Heinrich und Otto haben hierauf geantwortet. Sie sagen: wenn man dem Clerus überhaupt in der Wahl eine Autorität und dem von Sanct Peter geradezu eine Macht einräume, so werde das Recht auf den Kopf gestellt; die Wähler des Papstes seien die Bischöfe, Cardinäle (Presbyter) und Diaconen. Wenn das Capitel von Sanct Peter ein besonderes Recht haben solle, warum man dieses nicht ebenso den übrigen Römischen Patriarchalkirchen, namentlich der ersten von ihnen, der des Lateran, einräumen wolle? ³⁾ Man sieht deutlich, daß die Partei der Alexandriner ein Interesse daran hatte, das Wahlrecht der Cardinäle als ein ausschließliches darzustellen und über die alte Wahlbetheiligung des Clerus im Uebrigen hinwegzugehen. Die Victoriner andererseits legen zwar auf die Stimme des Clerus Gewicht, als auf die eines Factors der Wahl selbst, aber sie können nicht behaupten, daß der Clerus wirklich gewählt habe oder von den Cardinälen zur Betheiligung an der Wahl in irgend einem Momente, nach Maßgabe der Decretale *In nomine*, beigezogen worden sei. Dieß ist offenbar nicht geschehen.

¹⁾ *Tunc petitione populi Romani et electione totius cleri, consentiente et desiderante universo capitulo basilicae beati Petri, dominus Octavianus a saniori parte cardinalium electus est* — Monum. a. a. D. S. 480.

²⁾ *Actio concilii: — — Illis itaque rite peractis capitulum beati Petri statim venit ad pedes ejusdem Papae Victoris et obediuit ac debitam ei reverentiam exhibuit*. Monum. a. a. D. S. 481.

³⁾ Bouquet, scriptt. XV, 754 f.

Aber es wird wenigstens die Vorstellung von diesem Rechte festgehalten, weil sie in der That die Mehrheit des Klerus für sich hatten. Thatsächlich läßt sich dieß durch zwei Momente beweisen. Der Klerus war während der Wahlhandlung zwar nicht mit den Cardinälen zusammen, diese verhandelten abgesondert hinter dem Altare. Aber er war doch in der Kirche anwesend. Und im kritischen Momente, bei den stürmischen Vorgängen der Inimantation, kam er den Victorinern zu Hilfe und half dadurch die Majorität lähmen ¹⁾. Ferner dürfen wir aus der *actio concilii* von Pavia mit Sicherheit abnehmen, daß, wie es zur Obedienzerklärung kam, sich in der That weitaus die Mehrheit des Römischen Klerus auf Seite Victor's stellte. Zur Bestätigung diene, daß die gegnerischen Cardinäle im Allgemeinen auch der Synode von Pavia gegenüber das Verhalten des Römischen Klerus mit Stillschweigen übergehen. Die beiden Cardinäle, welche ein Privilegium des Capitels von Sanct Peter bestreiten, weil der übrige Klerus, zumal der der Patriarchalkirchen, dasselbe theilen müßte, hüten sich doch wohl, von dem Verhalten dieses Klerus selbst etwas zu sagen. Und in dem Gemeinschreiben der Cardinäle, wo der Auszug nach Nympha beschrieben wird, werden als Begleiter Alexander's und seiner Wähler auf diesem Zuge bloß vornehme Laien genannt und nur weiter dann hinzugefügt, daß zu der Feierlichkeit selbst neben benachbarten Bischöfen auch Aebte und Cleriker der Stadt mit großem Eifer sich eingefunden haben ²⁾.

Der Klerus war es daher auch nicht, der den Ausschlag für Alexander gab. Das größte Gewicht hat hierbei vielmehr das Verhalten der Cardinäle, in zweiter Linie aber das der Laien. Als die Cardinäle Victor's wenige Wochen nach der Consecration beider Päpste ihr Mundschreiben erließen, da berichteten sie wohl, daß sie bei der Wahl zu neun gewesen, aber die Zahl war bereits auf fünf, welche sich bei dem Schreiben betheiligten, geschnolzen. Einer von diesen, der Cardinaldiakon Raimund von Sanct Maria in via lata, hat nach-

¹⁾ So nach dem ansehnlichen Berichte des Capitels von Sanct Peter.

²⁾ Watter. II, 496: Nos vero conclamante populo de custodia, in qua eramus, educti, pulsantibus tintinnabulis concurrentibus de tota urbe viris ac mulieribus et nobis unanimiter applaudentibus, cum copioso nobilium Romanorum et militum peditumque conductu de urbe fuimus egressi et Nympham sani per Dei gratiam devenimus. Ubi dominus noster praesentibus vicinis episcopis, abbatibus et clericis urbis, qui ad hoc cum omni desiderio concurrebant, — — munus consecrationis accepit.

her das Cardinalschreiben gegen das Concil von Pavia mit unterzeichnet. Die beiden Schreiben der Cardinäle Alexander's hat der Cardinalpresbyter Wilhelm von Sanct Peter ad vincula unterzeichnet, der in Pavia selbst zwar sich nicht für Victor aussprach, aber auch nicht läugnen konnte, daß er einer von den Wählern desselben gewesen. Dieselbe zweideutige Haltung finden wir auch bei dem Cardinaldiakon Cencius von Sanct Hadrian, der sich in Pavia krank melden, aber seine fortwährende Anerkennung Victor's melden ließ. So scheint sich in der That in der Geschichte der Obedienz Victor's wiederholt zu haben, was schon im entscheidenden Momente des Wahlactes eingetreten war. Er behielt doch nur die zwei Cardinäle als entschlossene Parteigänger, welche schon damals allein fest geblieben waren. Denn der Bischof Jinar von Tusculum verstand sich zwar noch zur Weihe Victor's, als der einzige dabei theilhabende Cardinalbischof, aber er scheint auch nach der Wahl so wenig als bei dieser selbst energisch eingetreten zu sein, und ist überdies bald gestorben. Die übrigen fügten sich, einer nach dem andern, der Mehrheit, welche die Sache der Kirche gegen den Kaiser vertrat, und die Opposition, die so viel versprechend begonnen, schmolz so rasch wie fast zu allen Zeiten.

Im römischen Adel überwog zur Zeit der Wahl die kaiserliche Partei und sie blieb lange noch zahlreich genug. Aber schon in der ersten Zeit schwankte doch die Wage hin und her, wie sich aus der Behandlung der gefangenen Cardinäle ergibt. Das Volk schlug sich bald auf Seite der letzteren; man hatte den Muth nicht, seinem Andrängen zu widerstehen. Noch wagten diese Cardinäle nicht, in Rom selbst ihren Papst zu krönen und zu weihen; aber man gestattete ihnen zu diesem Zwecke den Auszug nach Nympha, und andererseits fühlte sich auch Victor bald in Rom nicht mehr recht sicher. Dieß Alles, was hier nicht weiter zu verfolgen ist, ist doch nur dasselbe Schauspiel des raschen Wechsels, der in ähnlichen Fällen in Rom so oft sich gezeigt hat. Demungeachtet konnten die Victoriner immer geltend machen, daß sie auch die Laienwelt im entscheidenden Momente auf ihrer Seite gehabt haben. Die Gegner sprechen zwar von bestochnem Zuzug und bewaffnetem Anhang der Freunde Octavian's, der nach Verabredung plötzlich in die Kirche eingedrungen sei, aber es gab keinen Streit darüber. Und die Procession in den Lateran verlief im Frieden.

Wollen wir noch das auswärtige Urtheil über die Wahl in Betracht ziehen, so darf man auf die Entscheidung der Synode in Pavia nicht allzu großes Gewicht legen. Die Gegner behaupten wohl ohne genügenden Grund, daß das Urtheil nur durch moralischen Zwang seitens des Kaisers herbeigeführt worden. Sie werden durch Heinrich von Berchtesgaden widerlegt. Aber bei aller staatsmännischen Ruhe, mit welcher die Einleitung von Seiten des Kaisers getroffen wird, bei aller formellen Genauigkeit und Umständlichkeit, mit welcher die Synode selbst die Beweise der Victoriner vorbringen läßt und prüft, kann man doch darüber nicht im Zweifel sein, daß das Urtheil von Anfang an gar nicht anders ausfallen konnte, als es ausgefallen ist. Die Synode hat ihr eigenes Urtheil damit gesprochen, daß sie die Majoritätswahl des Cardinalscollegiums gar nicht beachtete, sondern sich nur an den formellen Vollzug der Wahlceremonien hielt. Sie konnte, wenn sie die Verschwörung der Cardinäle für bewiesen annahm, wie sie gethan hat, die Wahl für nichtig erklären, sie konnte aber nicht deswegen die Wahl der Minorität bestätigen; denn die Behauptung der Wahl durch die sanior und melior pars war ein löcheriger Grund. Auf der anderen Seite zeigt die Synode von Toulouse, welche die Anerkennung Alexander's in Frankreich und England entschied, wie bedenklich es mit dem Rechte seiner Wahl in der That stand. Wir haben zwar nur allgemein und rhetorisch gehaltene Berichte über dieselbe, die selbst Alexandrinische Parteischriften sind. Der Bericht des Abtes Fastrad von Clairvaux¹⁾ gesteht, daß die Sache lange sehr bedenklich stand. Er behauptet dann, die Synode sei durch die überzeugende Darstellung der Legaten Alexander's, gegen welche Victor's Cardinäle nicht aufkommen konnten, entschieden worden, aber er läßt deutlich sehen, daß es die Legaten vor Allem verstanden, den Geist der Opposition gegen den kaiserlichen Einfluß zu erwecken²⁾. Arnulf von Viseux ist noch deutlicher. Er gesteht, daß es auf dem Punkte war, daß die Gesandten Victor's und des Kaisers wenigstens den Beschluß einer Suspension des Urtheils zu Stande gebracht hätten. Die Neigung des Episkopates wie der Fürsten, sich von der Römischen Tyrannei zu befreien, kam ihnen ent-

--

¹⁾ Watterich, II, 511 f.

²⁾ -- Manifeste etiam probatum est, quod diu ante Papiense concilium Octavianum in Papam per nuncios suos et literas auro bullatas suscepit imperator.

gegen ¹⁾. Aber die Könige waren gegen den Kaiser, der König von Frankreich wollte den von England entscheiden lassen, und dieser wurde durch die diplomatische Gefälligkeit der Alexandriner gewonnen. Das Urtheil der Synode hat also für die Beurtheilung der Wahl selbst gar keinen Werth ²⁾.

Von zeitgenössischen Schriftstellern hat Johannes von Sarisburi unverholen den Nationalhaß gegen die Deutschen und ihre Kaisermacht als das Motiv bekannt, unter welchem er sich gegen die Synode von Pavia und für die Wahl Alexander's erklärt, und eine Inveective, nicht aber eine Kritik gegeben ³⁾. Seine Polemik ist eine advocatische, und besondere Quellen hat er offenbar nicht gehabt. Scheinbar, aber auch nur scheinbar, von größerer Bedeutung ist die Erörterung des deutschen Abtes Gerhoh von Reichersberg ⁴⁾. Er hat allerdings mit einer gewissen kritischen Objectivität den Thatbestand geprüft, das Für und Wider dargestellt und seinen Schluß gezogen. Aber er war dabei abhängig von denselben Quellen, welche auch uns noch zu Gebote stehen. Andere hat er nicht gehabt; es stellt sich nur Manches etwas anders dar, weil er sie schon verarbeitet hat und seine Combinationen hineinträgt. Ueberdies aber ist seine Unbefangenheit nicht so groß, wie sie sein will. Wir können ihm ohne Weiteres glauben, daß er noch keine Ansicht über die Sache hatte, als er seine Vorarbeiten begann, aber wir dürfen nicht übersehen, daß er selbst bekennt, in dem Augenblicke, da er sein Urtheil abgibt, auch schon entschieden gewesen zu sein. Und was hat ihn entschieden? Nicht überwiegende Beweise für das Recht Alexander's, die er aus seinen Acten geschöpft hätte, sondern lediglich die wachsende Anerkennung, welche

¹⁾ Arnulf a. a. D. S. 128. — Non oportere eos temeritate nimiae festinationis involvi, quos securius illaesos sola poterat expectatio conservare, Romanam ecclesiam semper onerosam extitisse principibus, jugum aliquando data occasione ponendum, donec cupiditatis poenas ambitio detestanda luisset.

²⁾ Daß der Bericht bei Guilielmus Neubrig, hist. Angl. II, 9, ed. Hamilton. I, 108 f., keinen Werth habe, hat schon Reuter, „Alexander III“, S. 501, in dem Augenblicke constatirt, da er erkannte, daß Arnulf's Erzählung sich auf die Synode von Toulouse beziehen müsse.

³⁾ Watterich, II, 500: — Universalem ecclesiam quis particularis ecclesiae subjecit judicio? Quis Teutonicos constituit judices nationum? Quis hanc brutis et impetuosus hominibus auctoritatem contulit, ut pro arbitrio principum statuant super capita filiorum hominem? etc. etc.

⁴⁾ Vgl. Watterich, II, 505 ff., besonders 509, Anm. 1.

derselbe in der Kirche fand, zuletzt noch die Autorität der Synode von Toulouse. Auch aus seiner Darstellung haben wir daher nichts zu schöpfen.

Wenn wir nun das Ergebnis aus der Prüfung sämtlicher Quellen ziehen, so bleibt allerdings die Vorstellung über die Vorgänge im Einzelnen mannigfach unsicher. Aber dazu reicht diese Prüfung vollständig aus, das Urtheil über die Rechtmäßigkeit der Wahl oder der beiden angeblichen Wahlen mit Sicherheit festzustellen. Dieß kann nach Allem nur dahin lauten, daß überhaupt gar keine rechtmäßige Wahl zu Stande gekommen ist ¹⁾. Im Cardinalscollegium waren allerdings die Wähler Alexander's entschieden in der Majorität. Aber fürs Erste fehlte es an einer gesetzlichen Bestimmung, wonach die Wahl auf Grund dieser Majorität als abgeschlossen angesehen werden konnte. Fürs Zweite hatte sich seine Partei wohl oder übel schon in Anagni, sei es durch förmlichen Vertrag oder nur durch das Nachgeben in der Frage über den Wahlort, verpflichtet, nicht einseitig abzuschließen. Die Folge von dem Allem war, daß sie ihre Majoritätswahl perfect zu machen nicht im Stande war. Sie konnte dazu weder die erforderliche Zustimmung der übrigen Factoren erlangen, noch aber die Feierlichkeiten vollziehen, durch welche der öffentliche Glaube an das Recht der Wahl, wo nicht diese selbst, bedingt war. Die Ceremonie, welche sie nachträglich an die Stelle setzte, erscheint nur wie ein täuschendes Spiel und leidet Mangel an wesentlichen Erfordernissen. Aber ebenso wenig kann die Wahl Victor's den Charakter der Rechtmäßigkeit beanspruchen. Die Mehrheit des Cardinalscollegiums war gegen sie, hier war sie lediglich eine Parteiwahl. Der Partei gelang es, die Massen für den Augenblick auf ihre Seite zu ziehen und so eben jene Formalitäten zu erfüllen, welche eine Wahl der Cardinäle zur Giltigkeit brachten. Aber sie konnte damit den ersten Mangel ihres Rechtes nicht bleibend decken. Die protestirende Resignation der Cardinäle waren eine Drohung vom schwersten Gewicht und der Zerfall folgte nach.

Diesen Zerfall vermochte auch das Einschreiten des Kaisers und seiner Reichssynode nicht zu hemmen. Unstreitig hatte sich bei dieser

¹⁾ Dieses von Meyer a. a. O. entschieden ausgesprochene Ergebnis ist doch auch im Wesentlichen das von Meuter gewonnene (s. Alexander III., 1. Band, S. 487 ff.), wenn er auch die Berichte der Alexandriner etwas günstiger ansieht und ihnen den Vorzug einer inneren Einigkeit zuschreibt, die sich doch theils nicht ganz bestätigt, theils nur künstlich und absichtlich ist.

Wahl wie bei so manchen anderen früheren und ebenfalls tumultuarisch vollzogenen ein deutlicher Mangel der Wahlordnung und des Wahlrechtes herausgestellt. Nach zwei Richtungen war dieses nicht abgeschlossen. Daß die Cardinäle die eigentlichen Wähler seien, war außer Zweifel, aber Niemand konnte sagen, inwieweit sie einstimmig sein mußten, und ebenso wenig, wie viel Geltung ihnen gegenüber namentlich im Falle ihres Getheiltseins der Wille des übrigen Klerus und der Laien hatte. Damit hängt die zweite Unsicherheit zusammen. Wie zur Ausfüllung jener Lücke hatte man sich gewöhnt, gewissen symbolischen Gebräuchen das entscheidende Moment einzuräumen und den als den gewählten Papst anzusehen, an welchem sie sicher vollzogen waren. Und diese Unsicherheit öffnete die Thüre für jede Gewaltthätigkeit. Hier lag nun der Gedanke nahe genug, daß das mangelhafte Recht seine Ergänzung in dem Verufe der Kaisergewalt für die Kirche finde. Diesen Gedanken hat Friedrich I. erfaßt und in aller Klarheit, im vollen Bewußtsein seiner Würde und ebenso der Bedeutung der Sache, an welcher der Friede von Kirche und Reich hing, ausgesprochen ¹⁾. Zeugniß dafür ist sein auf die erste Nachricht von dem Zwiespalte an den Erzbischof Eberhard von Salzburg gerichtetes Schreiben. Von dem alten Rechte des deutschen Königs an der Papstwahl, um welches es sich einst unter Nicolaus II. gehandelt hatte, ist da nicht die Rede. Und doch ist es dieselbe Sache. Friedrich's Plan mißlang. Die Stärke der Römischen Partei, die Eifersucht der anderen Nationen waren stärker. Und der Ausgang des langen Streites war, daß sich das Papstthum selbst stark genug fühlte, jene Lücken seines Rechtes zu ergänzen.

II.

Nach einem Kampfe von beinahe zwei Jahrzehnten war Alexander III. zum Ziele seiner zweifellosen Anerkennung gelangt. Die ökumenische Synode, welche er 1179 im Vatican halten konnte, hat diesen Sieg abgeschlossen durch die vollendete Unterwerfung der gegnerischen Partei in der Kirche. Aber auch die Möglichkeit eines ähnlichen Schisma's sollte nun für die Zukunft ausgeschlossen werden durch das Wahlgesetz für die Römische Kirche, welches den ersten Canon dieser Synode bildet. Man kann nach demselben das Stärkegefühl des Siegers bemessen, auch deswegen, weil jedes Gesetz dieser Art

¹⁾ Watterich, II, 453 ff.

eine zweischneidige Waffe werden konnte, gefährlich für die Sache des Papstthums, wenn es der entscheidenden Organe nicht sicher war.

Das Wahlgesetz von 1179 ist der letzte Abschluß der Kämpfe um die Unabhängigkeit der Wahl von kaiserlichem Eingreifen, welches sich zuletzt noch als Veranstaltung eines Urtheils der Reichskirche über den Wahlzweifelt geltend gemacht hatte. Es stellte in der Zweidrittelmehrheit eine Bedingung für die Gültigkeit der Wahl fest, welche leicht erreicht werden konnte, und indem es jeden Widerspruch gegen die so zu Stande gekommene Wahl von vornherein als absolut verwerflich erklärt, schneidet es die Berechtigung jedes Eingreifens von außen ab. Aber das Gesetz hat seine Bedeutung nicht bloß in dieser Richtung. Es ist das erste Papstwahlgesetz, welches in ausgezeichnetem Maße praktisch geworden ist, und es hat seinen Dienst zur Regelung dieser Wahl im Großen vortrefflich gethan. Ausdrücklich bestimmt es bloß das Stimmenverhältniß, bei welchem die Wahl im Cardinalscollegium gültig wird, und fügt die Erklärung hinzu, daß diese Bestimmung nur als Specialgesetz für die Römische Kirche gelte. Denn bei dieser Kirche könne von einem Rechte der major und sanior pars, das heißt von der Geltendmachung des letzteren Prädicates nicht wohl die Rede sein, weil keine höhere Instanz für diese Kirche vorhanden sei, welche zur Entscheidung darüber berechtigt wäre. Dieses Motiv ist schon bei der Decretale Nicolaus' II. In nomine für die dort den Cardinalbischöfen bei der Wahl eingeräumte Stellung geltend gemacht worden¹⁾, ohne daß der Erfolg der Absicht des Gesetzgebers entsprochen hätte. Wirksamer mußte die neue Anordnung für den gleichen Zweck sein, welche im Anschlusse an die seitherigen Erfahrungen und Ergebnisse nun erst in der That den einheitlichen und abgeschlossenen Wahlkörper constituirte. Das bisherige Wahlrecht war ein üppiger Boden für Wahlstreitigkeiten, weil es eine ganze Gruppe von verschiedenen, zum Theil ganz unberechenbaren Factoren bei der Wahl anerkannte und noch fast nirgends eine ganz sichere Abgrenzung der Rechte derselben unter einander durchgedrungen war. Die Novelle von 1179 kennt nun bloß noch eine Classe von Wählern, die Cardinäle, und unter den Kategorien derselben keinen Unterschied mehr. Der althergebrachte Antheil des Klerus und des Volkes aber an der Wahl, der zwar schon lange immer mehr geschwunden war, aber im einzelnen Falle immer noch gefährlich verwendet werden

¹⁾ Vgl. „die Papstwahl von 1059 bis 1130“, Jahrb. 1872, III, S. 498, Anm. 2.

konnte, ist damit von selbst beseitigt und der Wahlkörper stillschweigend davon befreit. Dieß war der entscheidende Schritt, der Wahl ihre Unsicherheit und ihren localen Charakter zu nehmen. Das Cardinalscollegium ist zwar eine Körperschaft der Römischen Kirche, aber diese ist eine so enge und steht auf einer solchen Höhe, daß sie im Stande ist, ganz in die universalkirchliche Stellung des Papstes selbst einzutreten, was für die früher so einflußreichen übrigen Wahlfactoren nie möglich war. Obwohl das Gesetz daher nur den einzelnen Gegenstand, die Wahl, anbetrifft, ist es doch unverkennbar einer der wichtigsten Fortschritte in der Entwicklung des Papstthums als kirchlicher Universalmonarchie.

Die erste von den bezeichneten Wirkungen des Gesetzes läßt sich gleich daran erkennen, daß die frühere Unsicherheit in Begriff der *cardinales*, wonach dieser Name bald nur die Cardinalpresbyter bedeutet, bald Presbyter und Diakonen im Unterschied der Bischöfe, bald alle drei Kategorien zusammenfaßt, von nun an, abgerechnet schwache Reminiscenzen der älteren Formel, verschwindet. Der Canon der Synode spricht von *cardinales* schlechtweg, ohne nähere Bezeichnung; er ist aber nie anders als in jenem umfassenden Sinn verstanden worden. In der nächstfolgenden Zeit geben die encyclischen Antrittsschreiben der Päpste Gregor VIII.¹⁾ und Innocentius III.²⁾ den Commentar: die nach beiden zur Wahlversammlung zusammen tretenden sind *episcopi presbyteri et diaconi cardinales*.

Was die zweite angeführte Wirkung betrifft, so ist dieselbe vor Allem daran zu erkennen, daß die Wahlversammlungen des Cardinalscollegiums nunmehr in vollständiger Absonderung gehalten werden, wie sie früher mindestens nicht durchgeführte Regel war. Auch darüber lassen alle genaueren Wahlberichte aus der nächstfolgenden Zeit, wie die angeführten von Gregor VIII., Innocentius III., ebenso von Gregor IX., keinen Zweifel. Das Conclave besteht thatsächlich jetzt schon, sofern man darunter eben das Zusammentreten der Cardinäle zur Wahlverhandlung in vollständiger Abgeschlossenheit versteht, und man kann wohl sagen, daß durch das eigentliche Conclavegesetz Gregor's X. nicht sowohl die Einrichtung geschaffen, als vielmehr nur die Durchführung derselben gesichert wurde, und es gehörte schon jetzt gewissermaßen zur Formel der Wahlberichte in den päpstlichen An-

¹⁾ Watter. II, 685.

²⁾ Baronius-Raynald, ann. 1198. VII.

trittschreiben, daß man sich über den Zweck dieses abgesonderten Zusammentretens, nämlich die freie und sichere Berathung des so wichtigen Gegenstandes verbreitete, wie dieß vorzüglich durch Innocentius geschehen ist ¹⁾. Innerhalb dieser Versammlungen ist dann der Gang der Verhandlung im Wesentlichen nicht anders als früher ²⁾.

War nun die Wahl in der Versammlung der Cardinäle zu Stande gekommen, so war sie damit auch ganz fertig, das heißt das Ergebniß war sofort giltig, und was jetzt noch nachfolgte, konnte nur die Bedeutung der Veröffentlichung und der Feierlichkeit haben. Wenn dem Erwählten daher noch der Zurf und die laudes von Klerus und Laien zu Theil werden, so gehört dieß doch keineswegs wie früher zur rechtlichen Vollendung der Wahl, sondern dieser gegenüber ist es eine bloße Form geworden. Von ganz besonderer Wichtigkeit aber ist, daß dadurch auch derjenige Act seine frühere Bedeutung verloren hat, welcher in dem Wahlstreit Alexander's selbst einst so nachtheilig ins Gewicht gefallen war. Die Bekleidung mit dem päpstlichen Mantel blieb zwar noch immer ein hervorragender Brauch, aber Niemanden konnte es mehr in den Sinn kommen, einen Candidaten deswegen für gewählt zu erklären, weil dieser Brauch an ihm vollzogen war. Und selbst der Platz, welchen dieser Act in der Ordnung des Ganzen hatte, scheint in Folge dessen verändert worden zu sein.

Die ganze Veränderung, welche sich von Alexander III. her schreibt, ist jedoch allerdings nicht bloß die Folge des Synodaldecretes von 1179, sondern was in diesem ausgesprochen ist, das ist unstreitig das Ergebniß einer thatsächlichen Entwicklung, welche dieses Wahlrecht in dem vorigen Zeitraume betroffen hat und daher zwischen die beiden Decretalen *In nomine* und *Licet de vitanda* fällt. Nachdem in neuerer Zeit der Versuch gemacht worden ist, diese Entwicklung bestimmter zu erkennen, und ich demselben mehrfach widersprochen habe, dürfte es am Plage sein, hier noch zusammenfassend darauf zurückzusehen.

Die handelnden Personen in einzelnen Streitfällen berufen sich mehrfach auf ein geschriebenes älteres Recht, die Decretale Alexander's III. selbst spricht im Eingange von den früheren Gesetzen über

¹⁾ A. a. O.: — ut tanto licentius et tutius de substitutione Pontificis tractaremus, quanto tractatus ipse majorem deliberandi copiam et amplioris circumspectionis consilium requirebat.

²⁾ Belege zu Obigem s. unten.

die Papstwahl. Aber Jedermann weiß, daß unsere heute fließenden Quellen in diesem Betracht sehr dürftig sind und für das active Wahlrecht geradezu die Decretale *In nomine* das erste Gesetz ist, welches wir kennen. Allen Anzeichen nach ist dieses Recht bis auf Alexander's III. Zeit noch vorzugsweise Gewohnheitsrecht geblieben. Auch so jedoch müßte sich dasselbe aus der Geschichte jenes Zeitraumes selbst viel sicherer erkennen lassen, wenn es allseitig durchgebildet und feststehend gewesen wäre. Statt dessen beruht die Schwierigkeit der Erkenntniß vielmehr gerade darauf, daß noch sehr Vieles im Flusse begriffen ist, und daher die Voraussetzungen und Behauptungen unserer Quellen nicht selten unter sich im Widerstreit begriffen sind. Dazu kommt noch, daß einzelne Wahlen unregelmäßig und gewaltthätig vollzogen werden und die Parteien dann das Bestreben haben, in ihrer Darstellung das Recht zu trüben, indem sie ihrem Verfahren den Schein eines solchen geben wollen. Unstreitig läßt sich auch daraus noch erkennen, was Recht war, aber doch nur mittelst einer schwierigen Ausscheidung der Fictionen. Endlich sind die Berichte mit Vorsicht zu gebrauchen auch da, wo ihnen keine solche Absicht unterliegt, weil sie vielfach aus Formeln bestehen, die mehr rhetorischen als thattsächlichen Werth haben.

In dem Gewirre der Spuren müssen wir den leitenden Faden demnach suchen, indem wir vor Allem von den Quellen ersten Ranges ausgehen, und unter diesen stehen Wahlurkunden, Protokolle, Unterschriften obenan, neben ihnen amtliche Berichte, wie sie in den Papstschriften wenigstens in gewissen Fällen enthalten sind. Daran schließen sich Streitschriften der Parteien in Fällen des Zwistes, welche in die einzelnen Umstände genauer, als sonst gewöhnlich geschieht, eingehen und andererseits Rechtsätze aufstellen, um ihre Sache zu begründen. Die übrigen Aufzeichnungen endlich werden in dem Falle gewichtig, wo sie feste Formeln gebrauchen oder wo sie die Thatfachen aus offenbar urkundlicher Quelle verzeichnen.

Bei Anlegung dieses Maßstabes ist es daher von unschätzbarem Werthe, daß wir an der Spitze des *registrum Gregorii* eine förmliche Wahlurkunde über die Wahl Gregor's VII. besitzen, welche nach vollzogener engerer Wahl öffentlich verlesen wurde, zu dem Zwecke, das Römische Volk formell über sein Placet zu befragen ¹⁾. Bei dem Papste Gelasius II. bietet uns die *vita* desselben von Pandulf einen

¹⁾ Jaffé, biblioth. II, 9 f.

eingehenden Wahlbericht, in welchen die Liste der Wähler namentlich aufgenommen ist ¹⁾. Bei der Wahl Calixt's II. üben die verschiedenen Classen der Wähler ihr Recht ausnahmsweise durch nachträgliche Anerkennung der in Cluny vollzogenen Wahl aus, und es liegen uns hierfür die zur Erkenntniß dieses Rechtes sehr wichtigen Urkunden vor ²⁾. Ebenso hat die durch bevollmächtigte Vertreter auswärts vollzogene Wahl Urban's II. diesem Papste Anlaß gegeben, in einem uns erhaltenen Schreiben die berechtigten Wählerclassen zu verzeichnen ³⁾. Die beiden zweispältigen Wahlen Innocentius' II. ⁴⁾ und Alexander's III. haben eine Reihe von apologetischen und polemischen Partheidarstellungen hervorgerufen, welche das bestehende Recht beleuchten und sich darin wechselseitig ergänzen. Endlich die vita des Papstes Paschalis II. von dem Cardinal Petrus Pisanus enthält eine Beschreibung der Wahl, welche ihrem deutlichen Ursprung nach fast einer Wahlurkunde gleich zu stellen ist ⁵⁾.

Sehen wir von der Feststellung der Synode von 1179 aus rückwärts, so läßt sich ohne Weiteres behaupten, daß dieselbe das Wahlrecht des Cardinalscollegiums nicht erst geschaffen, sondern nur bestätigt hat. Wir können dabei zunächst von der Frage der Betheiligung der übrigen Wahlstände absehen. Das Recht der Cardinäle und zwar der drei Kategorien derselben bestand jedenfalls schon vorher als Recht der engeren Wahl und ist als solches bezeugt. Das allerbestimmteste Zeugniß dafür gibt die Wahl des Papstes Innocentius II. mit der anfänglichen Aufstellung der Commission, welche das Recht durch Compromiß ausüben sollte ⁶⁾. Die Zusammensetzung dieser Commission geht davon aus, daß die dreierlei Cardinäle in dieselbe gehören. Diese Zusammensetzung ist auch offenbar nicht bloß für den Zweck der Compromißwahl erst erfunden. Schon das Zahlenverhältniß, welches dabei eingehalten wird — zwei Bischöfe, drei Presbyter, drei Diakonen — zeigt, daß es sich um eine angemessene Vertretung der Wahlstände selbst handelt. Ganz in ähnlicher Weise wie hier wird überdies bei einer Compromißwahl nach dem Gesetze von

¹⁾ Vgl. Watter. II, 94 f. Dieser Bericht ist nur mit Vorsicht zu gebrauchen wegen der Parteilichkeit des Bearbeiters.

²⁾ Vgl. Watter. II, 122 ff. Jaffé, bibl. V, 348 ff.

³⁾ Urban's Schreiben bei Watter. I, 576 f.

⁴⁾ Vgl. Jahrb. 1872. III, 543 ff.

⁵⁾ Watter. II, 1 f.

⁶⁾ Jaffé, bibl. V, 425.

1179, nämlich bei der Wahl Gregor's X., verfahren ¹⁾. Das Collegium bestand augenblicklich nur aus funfzehn Cardinälen, worunter ein Bischof, sechs Presbyter, acht Diaconen. Es entspricht daher ungefähr der Lage, daß in die Commission zwei Presbyter und vier Diaconen gewählt wurden. Und wie hier die Commission einen wirklichen Ausschuß aus den Wählern darstellt, so muß es auch zur Zeit Innocentius' II. schon gewesen sein. Ganz bestimmt haben sich über das Wahlrecht auch in der gleichen Richtung nach der Wahl Alexander's III. die Cardinäle Heinrich und Otto ausgesprochen: in der Römischen Kirche liegt die Wahl des Papstes ob den Bischöfen, Cardinälen (Presbytern), Diaconen, und Niemand anders ²⁾. In secundären Quellen zeigt sich diese Annahme auch sonst über die ganze Zeitperiode verbreitet, wofür hier nur aus der Zeit Gregor's VII. der Bericht Bonitho's über die Wahl Nicolaus' II. angeführt werden mag. „Hildebrand“, heißt es dort, „zog zur Bornahme des Wahlactes zu sich nach Siena Cardinalbischöfe, Diaconen, Presbyter“ ³⁾. Mag auch der factische Vorgang dieser Darstellung nicht ganz entsprochen haben, so ist doch kein Zweifel, daß Bonitho demselben den Charakter einer legitimen Wahl geben wollte, und es zeigt sich daher, — worauf es hier ankommt — was nach seiner Kenntniß dazu gehörte oder wer die eigentlichen Wähler waren. Schließlich darf hier daran erinnert werden, daß alles dieses in Uebereinstimmung mit der Decretale In nomine von 1059 steht, sobald man diese nicht einseitig nach vorgefaßter Meinung auslegt. Denn wenn dieselbe auch eine Vorberathung der Cardinalbischöfe für sich anordnete, so bildet sich dann doch das eigentliche Wahlcollegium durch das Zusammentreten derselben mit den übrigen Cardinalklerikern ⁴⁾.

Aber nicht alle Quellen ersten Ranges stimmen nun mit dieser Darstellung überein. Die Wahl Urban's II ist seiner Zeit durch Stellvertreter der Berechtigten vollzogen worden. Unter diesen befanden sich fünf Cardinalbischöfe, welche aber nicht als Vertreter ihres eigenen Rechtes, sondern des ganzen Römischen Alerus, der als wahl-

¹⁾ Rayn. annal. 1271. VIII.

²⁾ Bouquet, XV, 754: — Sunt in Romana ecclesia, quibus Pontificis incumbit electio, episcopi, cardinales, diaconi —.

³⁾ Jaffé, bibl. II, 642: Interea Deo amabilis Hildebrandus cum cardinalibus episcopis et levitis et sacerdotibus Senam conveniens elegit sibi Gerardum etc.

⁴⁾ Jahrb. 1872. III. S. 507.

berechtigt bezeichnet ist, erscheinen; neben ihnen steht der Abt von Casino als Vertreter der Diakonen, dann ein Cardinalpresbyter als Vertreter seiner Collegen und der Präfect als Vertreter der Laien¹⁾. Handelt es sich auch im gegebenen Falle nicht um eine genaue Nachbildung des Wahlgeschäftes, wie es in Rom vollzogen wurde, sondern mehr um den Ausdruck der Uebereinstimmung aller Betheiligten überhaupt, so ist doch in jedem Falle zu beachten, daß die Bischöfe zwar die Wahl einleiten, aber nicht als Wähler erscheinen, und andererseits, daß der Römische Klerus als großer Wahlkörper neben den Cardinalen aufgeführt wird. Die Reihenfolge dieser Aufzählung ist zwar offenbar, so weit sie die einzelnen Theile des Klerus betrifft, eine aufsteigende und deutet daher darauf hin, daß die Cardinalpresbyter den ersten Rang als Wähler einnehmen. Hiermit stimmt die Beobachtung überein, daß bei der Bestätigung des in Cluny gewählten Calixt II. zwar die Bischöfe, die Presbyter und die Diakonen neben dem Hauptbericht über die in Rom vollzogene Anerkennung der Wahl alle drei je noch ihr besonderes Anerkennungs Schreiben abgehen lassen, daß hierbei jedoch das Auftreten der Cardinalpresbyter ein merklich von dem der Uebrigen abweichendes ist. Sie betrachten sich als die eigentlichen Träger und Verwalter des Wahlrechtes²⁾. Hierbei ist aber außer dem Inhalt ihres Schreibens noch ein weiterer Umstand zu beachten. Die Anerkennungsurkunde, welche für den Papst ausgestellt wurde, trägt die Unterschrift aller Arten von Römischen Klerikern, nur fehlen mit je einer Ausnahme³⁾ die Cardinalpresbyter und

¹⁾ Reverendissimi siquidem fratres nostri episcopi et cardinales, Laviansis videlicet, Tusculanensis, Albanensis, Signensis, praeterea et Portuensis, legationem et consensum et petitionem ferentes omnium fidelium nostrae parti faventium clericorum Romae eligentium, et religiosissimus abbas Casinensis omnium diaconorum, et R. cardinalis tituli S. Clementis omnium cardinalium, necnon et B. praefectus omnium fidelium laicorum — —. Vgl. Watter. I, 576.

²⁾ Jaffé, bibl. V, 348 ff.; vgl. Jahrb. 1872. III, 540.

³⁾ Martène et Durand, nov. et ampl. coll. I, 647 ff.

⁴⁾ Der Cardinal Bonifacius von St. Marcus hat die Urkunde unterzeichnet (s. a. a. O.) und ebenso steht er an der Spitze der Cardinalpresbyter, welche das besondere Schreiben nach Cluny geschickt haben, s. Jaffé, bibl. V, 349. Von Cardinaldiakonen ist nur Comes von St. Maria in Aquiro unterzeichnet. Die Abwesenheit der Cardinalpresbyter fällt um so mehr auf, als unter den Unterzeichnern sich die Kleriker verschiedener Titelfkirchen befinden. Bei einer der letzteren, St. Laurentius in Lucina, tritt der Fall ein, daß die Kleriker des Titels durch ihren Archipresbyter (Johannes) unterzeichnen; der Cardinal desselben Titels (Gregor) unterzeichnet das Schreiben, aber nicht die Urkunde.

Cardinaldiaconen, während die Cardinalbischofe mit unterzeichnet haben. Da nun wenigstens ein Theil derselben doch die Anerkennung gleich geleistet hat, so kann dieß nur bedeuten, daß sie sich bei dem allgemeinen Acte zurückhielten, weil sie eben ihre besondere Stellung wahren wollten, und ist daher ein weiterer Beweis des ersten Rechtes, welches sie für sich in Anspruch nehmen. Den Unterschied, in welchen sich hiermit die übrigen Cardinäle, vorzüglich die Presbyter, zu den Bischöfen setzen, können wir hier ebenso constatiren, wie bei Urban's II. Wahl, wo die Bischöfe kein eigenes Wahlrecht vertreten; es kommt aber noch hinzu, daß im Laufe der Periode dieses ihnen mehr als einmal geradezu abgesprochen wird. Dieß ist von den Wählern Anaklet's II. geschehen in dem Schreiben an Didacus von Compostella. „Die Bischöfe haben“, sagen sie, „in der Wahl gar keine oder doch nur die geringste Befugniß“ ¹⁾. Ebenso erklären dieselben in ihrem Wahlbericht an den König Lothar, nachdem sie schon in der Aufzählung der Theilnehmer ihrer Wahlversammlung Bischöfe nicht erwähnen, weiterhin, auf die etlichen Bischöfe aber, deren Zustimmung sich die Gegenpartei rühme, komme es nicht an, zumal da die Wahl des Papstes dieselben nichts angehe ²⁾. Eine ganz ähnliche Bemerkung findet sich bei der Geschichte der Wahl des Papstes Gelasius II. von Pandulf ³⁾, aber eben weil sie von diesem herrührt, hat sie keinen selbstständigen Werth. Der Anhänger Anaklet's ⁴⁾ hat den Satz offenbar aus den Denkschriften der Wähler dieses Papstes entlehnt und nur im Sinne seiner Partei denselben auch hier in der Wahlgeschichte Gelasius' II. angebracht, wo dazu gar keine Veranlassung war, — so wenig, daß man dessen Einschaltung gar nicht begreift, wenn man nicht die auf etwas ganz Anderes als den nächsten

¹⁾ Watter. II, 188: — quatuor episcopi, quibus nulla vel minima est in electione potestas —.

²⁾ Ebendaf. 187: De quibusdam vero episcopis, quos impostores illi in factione ista sibi applaudere gloriantur, nobis cura ulla non est, praesertim cum nil ad eos de Romani Pontificis electione pertineat. Damit stimmt dann auch die Rangordnung in der superscriptio des Schreibens der Wähler Anaklet's an den König Lothar überein: Cardinalpresbyter, Diaconen, Bischöfe, Subdiaconen, Archipresbyter, Aelte, s. Baron. ann. 1130, 16.

³⁾ Baron. ann. 1118. V: — approbatur ab omnibus, necnon etiam ab episcopis, quorum nulla est prorsus alia in electione Praesulis Romani potestas nisi approbandi vel contra, et ad communem omnium cardinalium primum et aliorum petitionem electo manus solummodo imponendi.

⁴⁾ Vgl. Giesebrecht, Kaisergeschichte, III, 1031.

Gegenstand seiner Darstellung gerichtete Parteiabsicht des Biographen sich vergegenwärtigt. Uebrigens hat er dem Sage dabei die Fassung gegeben, daß die Bischöfe bei der Wahl des Papstes keine andere Befugniß haben, als dieselbe zu billigen oder nicht und auf den gemeinen Antrag, der Cardinäle in erster Linie, der Andern in zweiter, dem Erwählten die Hände aufzulegen. Wenn nun auch diese Bestreitung eines Wahlrechtes der Bischöfe überall keine andere Veranlassung hat als das Parteiinteresse der Wähler Anastasius II., so tritt sie hier doch mit einem so bestimmten Anspruche auf eine Rechtsüberlieferung auf, daß man sich der Annahme einer solchen kaum entziehen kann.

Aus den zuletzt erwähnten Quellen geht jedenfalls so viel hervor, daß das gleichmäßige Wahlrecht der drei Classen von Cardinälen und die dem entsprechende Verbindung derselben zu einer einzigen Körperschaft keineswegs als ein zweifelloses Recht in dieser Periode angesehen werden kann. Aber nicht bloß das ist zweifelhaft daran, ob die Cardinalbischöfe das gleiche Recht mit den Cardinalpriestern und Diaconen theilen, sondern andererseits entsteht auch die Frage, ob die letzteren ihr Wahlrecht nicht vielmehr mit anderen Personen getheilt haben. Eine der allerwichtigsten Urkunden in dieser Sache ist, wie schon bemerkt, das Wahlprotokoll von Gregor's VII. Wahl. Die Wahl war insofern eine irreguläre, als die thatsächliche Entscheidung derselben tumultuariisch bei dem Begräbniß des Vorgängers in der Paterankirche durch einen öffentlichen Vorschlag und Zustimmung der Massen erfolgte. Aber das ordentliche Wahlverfahren wurde wenigstens in der Form nachgeholt, zu welchem Zwecke man sich in die Kirche Sancti Petri ad vincula begab. Hier wurde das Protokoll verfaßt, hier ließ man die Wahl durch den üblichen Zuruf bestätigen und vollendete sie durch die hierzu erforderlichen Ceremonien. In dem Protokolle sind als die Wähler benannt die Cardinäle der heiligen Römischen katholischen und apostolischen Kirche, und speciell sind als Classen derselben aufgeführt von unten aufsteigend, Acoluthen, Subdiaconen, Diaconen, Presbyter ¹⁾. Dagegen fehlen in dieser Reihe

¹⁾ Jaffé, bibl. II, 9: -- congregati in basilica beati Petri ad vincula nos sanctae Romanae catholicae et apostolicae ecclesiae cardinales clerici, acoliti, subdiaconi, diaconi, presbyteri, praesentibus venerabilibus episcopis et abbatibus, cleris et monachis consentientibus, plurimis turbis utriusque sexus diversique ordinis acclamantibus, eligimus -- . Hiernach sind die Wähler die Cardinäle, und zwar Acoluthen, Subdiaconen, Diaconen, Presbyter.

die Cardinalbischöfe, und es ist denselben eine andere Stelle angewiesen. Einer zweiten Gruppe nämlich fällt die Function der Zustimmung zu, und zwar sind dieß die anwesenden ehrwürdigen Bischöfe und Aebte, Kleriker und Mönche. Eine dritte Classe, deren Function die Acclamation ist, endlich bilden die Volksmassen beiderlei Geschlechtes und verschiedener Stände. Diese Acclamation wird förmlich eingeholt. Denn am Schlusse des Protokolls, dessen Verlesung die von den eigentlichen Wählern vollzogene Wahl öffentlich verkündet, ergeht die dreimal wiederholte Aufforderung dazu: *placet vobis? placet — vultis eum? volumus — laudatis eum? laudamus.* Das Bild des Herganges ist vollkommen anschaulich, und das Protokoll ist ohne Zweifel correct, um so mehr, als es eben galt, die ungeordnete Einleitung der Wahl durch einen formell richtigen Vollzug wieder auszulöschen. Aber wir bekommen dadurch eine von der ersten wesentlich abweichende Vorstellung über die berechtigten Wähler im engeren Sinne. Es gibt hiernach überhaupt drei Stufen der Theilnahme an der Wahl. Die eigentlichen Wähler sind die Cardinäle, und zwar nicht bloß Presbyter und Diakonen, sondern auch Subdiakonen und Kleriker niederen Grades. Man kann hierbei nur an diejenigen Römischen Subdiakonen und Acoluthen denken, welche dem Papste selbst, sei es an seiner Kirche oder bei sonstiger Function desselben, dienen. Cardinäle heißen demnach hier die sämmtlichen im directen Dienste des Papstes stehenden Kleriker, die Gehilfen bei seiner eigenen gottesdienstlichen Verwaltung, und in diesem weiteren Sinne bilden sie das Wahlcollegium für die Papstwahl. Eine zweite Classe hat das Recht der Zustimmung, das kann nur heißen, daß die vollzogene Wahl ihnen zur Erklärung darüber vorgelegt wird, wobei wir freilich nicht sagen können, welche Folgen ein etwa von ihnen erhobener Widerspruch hatte. Diese Classe wird gebildet durch den Römischen Klerus und die Klöster. Aber in dieser Classe begegnen uns

fraglich kann dabei bloß sein, ob *cardinales clerici* als genereller Begriff voransteht, oder ob mit *clerici* schon die Eintheilung anfängt und darunter die untersten ordines verstanden wären. Obwohl das Letztere nicht unmöglich ist, so müssen wir uns doch für das Erstere entscheiden, weil *clerici cardinales* in diesem generellen Sinn auch sonst, wie namentlich in der Decretale Nicolaus' II., vorkommt. Nur die Cardinalbischöfe sind hier wie dort nicht darunter begriffen. Im Folgenden ist *praesentibus* nicht als Verbum, sondern als Adjectiv zu nehmen. Das Verbum *consentientibus* bezieht sich daher auf *episcopis* ebenso wie auf die weiteren *Kategorien*.

nun auch die Bischöfe, und daß darunter nicht etwa auswärtige, sondern die Römischen, das heißt die Cardinalbischöfe, verstanden sind, ergibt sich schon daraus, daß diese eben in der ersten Classe fehlen. Die dritte Classe bilden die Laien mit dem Zusage, der im Wesentlichen nur eine Formalität und vorkommendenfalls ein Agitationsmittel gewesen sein kann. Bei weitem der wichtigste Punkt in der ganzen Zusammenstellung sind die Cardinalbischöfe. In dieser Beziehung ist allerdings zu bemerken, daß die Gleichstellung derselben mit den Aebten, Klerikern und Mönchen doch nicht nothwendig in sich schließt, daß sie nur eben dasselbe Recht einer Aeußerung über die Wahl hatten, wie diese Anderen. Das Maß ihrer Befugniß oder die Wirkung ihrer Aeußerung kann immerhin eine andere gewesen sein. Was aber als sicher gelten muß, ist das Eine, daß sie nicht zu der Classe der eigentlichen Wähler oder der Wähler ersten Ranges gerechnet sind.

In dieser Hauptfrage ähnlich ist die Vorstellung, welche sich aus dem Bericht ergibt, den der Nachfolger Innocentius' II., Cölestinus II., über seine Wahl erstattet ¹⁾. Derselbe liegt in einem Briefe an den Abt Peter von Cluny vor und hat ganz den officiellen Charakter eines Antrittschreibens. Die Wähler sind hier nur die Cardinalpresbyter und Diakonen, aber diese handeln im Einverständnisse mit den Bischöfen und Subdiakonen, während endlich als dritter Factor der Klerus und das Volk seinen Zurschuss und sein Verlangen dazu gibt. Dürften wir sofort einen bestimmten Schluss aus dem Verhältnisse dieser beiden Berichte machen, so müßte derselbe dahin lauten, daß zwar nach zwei Seiten sich eine Veränderung eingeleitet hat, aber nicht gleichzeitig, sondern zuerst der niedere Klerus unter dem Diakon aus dem Kreise der Cardinäle ausschied, und erst dann mit der Zeit die Cardinalbischöfe in das Wahlcollegium als eigentliche Wähler eintraten. Aber es würde dieß eine größere Uebereinstimmung der Zeugen erfordern, als wir sie nachzuweisen im Stande sind.

Wir haben nämlich auch Belege ersten Ranges dafür, daß in der engeren Wahlversammlung zwar die Betheiligung noch einen weiteren Kreis nach unten umfaßt, daß aber gleichzeitig auch die Cardinalbischöfe als Wähler zu derselben gehören. Dieser Fall liegt bei

¹⁾ Bouquet, XV, 408: — cardinales presbyteri et diaconi una cum fratribus nostris episcopis et subdiaconis, clero ac populo Romano acclamante partim et expetente, — — elegerunt.

der Wahl Gelasius' II. nach Pandulf oder vielmehr nach der Urkunde, welche derselbe benutzt hat, vor ¹⁾). Die Wahlversammlung ist hier eine sehr weit ausgedehnte, jedenfalls schildert sie Pandulf so, schon um sie der Versammlung, in welcher nachher Anastasius II. in Sanct Marcus gewählt wurde, recht ähnlich zu machen. Es sind Erzbischöfe, es sind viele niedere Kleriker Roms, es sind selbst vornehme Laien in derselben anwesend. Aber für die Hauptpersonen hat er ein Verzeichniß benutzt. Dieses enthielt zuerst die Cardinalbischöfe, sodann die Cardinalpresbyter, beide mit Namen, dazu noch mit Namen die anwesenden Titeldiakonen; darauf folgen noch acht weitere Cardinaldiakonen ungenannt, der Primicerius Nicolaus mit der *scola cantorum*, sodann sämtliche Palastsubdiakonen und dann erst die Erzbischöfe, Kleriker und Laien. Die letzteren sind, wie es scheint, dem benutzten Verzeichnisse erst beigelegt. Dieses umfaßte jedenfalls noch die Subdiakonen, und es ist nicht zu verkennen, daß es diese mit Absicht aufzählt, denn es soll gezeigt werden, daß der ganze Subdiakonatsstand vertreten war ²⁾), ähnlich wie vorher bei den Cardinalpresbytern die Rechnung hergestellt, das heißt durch die Abwesenheit des einen erklärt wird, warum das Verzeichniß nicht vollständig sei ³⁾). Daraus aber ergibt sich das einfache Resultat: in der Urkunde, welche benutzt ist, werden als eigentliche Wähler speciell aufgeführt sämtliche Cardinäle, nämlich Bischöfe, Presbyter, Diakonen und noch Subdiakonen.

Vergleichen wir damit die vorhergehende Wahl Paschalis' II., so treten nach des Petrus Bisanus Bericht hier für die Wahlhandlung in erster Linie zusammen die Bischöfe und Cardinäle (d. i. Presbyter), mit ihnen in zweiter Linie Diakonen und Würdenträger (Laien) der Stadt, sodann die *primicerii et scribae regionarii*, welche

¹⁾ Baron. ann. 1118. IV ff. Watter. II, 94 f.

²⁾ — et octo alii diaconi cardinales; Nicolaus Primicerius cum scola cantorum, subdiaconi palatii omnes; archiepiscopi quam plures, sed et alii minoris ordinis clerici multi Romani; de senatoribus ac consulibus aliqui praeter familiam nostram. Hier ist deutlich zu sehen, wo die bestimmten Angaben aufhören und die unbestimmten beginnen, und daß die letzteren vom Verfasser persönlich gegeben sind.

³⁾ — et sex alii presbyteri cardinales (nam Hugo de Alatro, presbyter cardinalis XXVIII arcem Circaeam per Papam Paschalem tenuerat, qui paulo post rediit) —.

wohl nichts Anderes als die Canzlei des Collegiums vorstellen¹⁾. Hieraus würde sich ergeben, daß als die Hauptpersonen die Bischöfe und die Cardinalpresbyter betrachtet wurden. Diese Zusammenstellung findet sich auch sonst wieder. Als Vertreter des Wahlkörpers berichten Bischöfe und Cardinäle für Innocentius II. an den König Pothar²⁾. Bischöfe und Cardinäle sind noch zuletzt nach Bosso's vita die Wähler Hadrian's IV.³⁾ Uebrigens dürfen wir nicht übersehen, daß alle diese Berichte summarisch sind und zunächst nur die Anwesenheit der Bischöfe bezeichnen, ohne sie streng beweisend als Wähler zu charakterisiren. Wir können dieß selbst auf das Verzeichniß, welches Pandulf für die Wahl Gelasius' II. benützt hat, anwenden.

Aus diesem Ueberblicke mag sich jedenfalls so viel ergeben, daß auch abgesehen von den Singularitäten, welche durch besondere Zeitumstände herbeigeführt wurden, oder den Irregularitäten, welche in Willkür und Parteiung begründet sind, die Normen selbst, welche man beobachten wollte, keineswegs sicher feststanden, sondern eine gewisse Dehnbarkeit hatten. Aber es ist doch nicht ein bloßes Gewirre streitender Meinungen und Gewohnheiten, was dadurch vor uns liegt, sondern wir können in demselben sehr deutlich bestimmte Strömungen unterscheiden. Die eine derselben geht offenbar dahin, das Gesetz von 1179 vorzubereiten, das heißt die Zusammenfassung der Cardinalsclassen in ein Collegium mit gleichen Rechten aller einzelnen Cardinäle. Dieß ist aber sicher nicht das alte Recht, sondern die Neubildung, welche sich durch die Macht der Umstände vollzog. Die zweite Strömung geht auf Festhaltung einer anderen Ordnung, in welcher der Cardinalsbegriff nach unten ein weiterer ist und dagegen die Cardinalsbischöfe der Wahl gegenüber die Befugniß der Controle ausüben. Der Einfluß der Bischöfe auf die Wahl kann hierbei der größte sein, aber sie sind nicht selbst Wähler. Sie stehen vielmehr diesen gegenüber als zweiter, beziehungsweise erster Hauptfactor, so daß eben deswegen in oft wiederkehrender Formel als die Urheber einer Wahl

¹⁾ Watter. II, 1 f.: Ob hoc patres cardinales et episcopi, diaconi primoresque Urbis, primicerium et scribae regionarii, in ecclesia sancti Clementis conveniunt.

²⁾ Jaffé, bibl. V, 429: Episcopi N. et N. et cardinales Romani cum ceteris fratribus —.

³⁾ Watter. II, 324: — convenientibus in unum pro eligendo sibi pastore cunctis episcopis et cardinalibus apud ecclesiam beati Petri —.

kurzweg *episcopi et cardinales* bezeichnet werden können. Dieß sind die Hauptströmungen, alles Andere sind nur Variationen innerhalb des Spielraumes, welchen die Dehnbarkeit der Rechtsgewohnheiten zuließ. In jenen beiden Auffassungen aber sehen wir das alte und das neue Recht sich gegenüberstehen und den Umbildungsproceß in vollem Gange.

Wir können dieß an der Stellung der verschiedenen Factoren im Einzelnen verfolgen. Unbestritten ist vor Allem durch die ganze Zeit hindurch das engere Wahlrecht der Cardinäle im eminenten Sinne, das heißt vor Allem der Cardinalpresbyter. Hier und da werden die Cardinaldiakonen von ihnen nicht nur dem Namen nach unterschieden, sondern auch in Ansehung des Wahlgeschäftes gewissermaßen in den zweiten Rang gestellt, wie in der Aufzählung bei der Wahl Paschalis' II. ¹⁾ Aber dieß ist nicht die Regel, sondern als solche darf angesehen werden, daß sie den Presbytern gleich stehen. Das Recht der Cardinäle an die Wahl ist die zweifelloseste Ueberlieferung in der ganzen Zeit. Die Wähler Anaktet's, welche in ihrem Parteiinteresse die Momente hervorheben, die für ihre Sache sprechen, bemerken kurzweg bei der Nennung der Cardinäle (im engeren Sinne): *ad quos cum clero Romani pontificis spectat electio* ²⁾. Und sie sprechen damit ohne Zweifel eben eine unbestrittene Voraussetzung aus, von welcher sie für sich Nutzen ziehen wollen. Sie fehlen bei keiner Versammlung, sie bilden vielmehr überall den festen Kern derselben; wo besondere Veranstaltungen zu einem außerordentlichen Wahlmodus getroffen werden, da haben sie jederzeit ihre eigene Vertretung. Wo es sich um eine Aeußerung über das Wahlrecht handelt, da treten sie mit dem sichersten Bewußtsein auf, daß ihnen die Wahrung des gesammten Wahlrechtes obliegt, wie bei der Anerkennung der Wahl Calixt's II. Diese feste Stellung ist um so bedeutamer, je mehr sie im Gegensatze steht zu der schwankenden, welche die Bischöfe einnehmen. Es ist daher eine unrichtige Ansicht, daß die Decretale In nomine zuerst das Wahlrecht der Cardinalbischöfe geschaffen habe, und daß in den Kämpfen der folgenden Zeit sich die Cardinalpresbyter allmählich zur Theilnahme an diesem Rechte heraufgearbeitet hätten.

¹⁾ — *cardinales et episcopi, diaconi primoresque Urbis* — .

²⁾ Watter. II, 189. Da hier die *cardinales* nur die Cardinalpresbyter sind (denn die Diakonen folgen nach) und die Bemerkung sich daher ausschließlich auf sie bezieht, so liegt auch hier noch eine Auszeichnung derselben vor den Diakonen. Sie bilden den eigentlichen Stamm der Wähler.

Gerade ungefähr das Gegentheil läßt sich aus dem wirklichen Gange der Geschichte entnehmen. Schon dieß ist bezeichnend genug, daß der Name, der früherhin meist von den Cardinalpresbytern gebraucht wird, *cardinales*, schlechthin zuletzt in der *Decretale Licet de vitanda* seinen Platz behauptet und jetzt auch die Bischöfe mit umfaßt, weil eben diese in das Recht der Anderen mit eintreten. Die Quellen zur Wahlgeschichte dieser Zeit beweisen also vollständig, daß nur diejenige Erklärung der *Decretale In nomine* richtig sein kann, welche den Cardinālen den eigentlichen Wahlact zuerkennt, so zwar, daß die Befugniß derselben offenbar vorausgesetzt und nur die Ausübung unter den Einfluß der Bischöfe gestellt ist. Wären die Cardināle erst im zwölften Jahrhundert als Vertreter des Römischen Klerus mit ihren Ansprüchen aufgetreten, so ist es nur schwer zu erklären, warum die Würdenträger der übrigen Geistlichkeit, warum die Archipresbyter, besonders die Vorstände des Klerus der Patriarchalkirchen zurückgeblieben sind, denn man müßte doch in jenem Falle eine allgemeine Strömung im Presbyteralklerus gegen die Bevormundung der Bischöfe voraussetzen¹⁾. Wollte man sich gegen diese Einwendung auf die besondere Würde der Cardināle berufen, so läßt sich mit Recht entgegennehmen, daß diese Würde sich nur auf gewisse Vorrechte gründen konnte und unter diesen neben dem Gottesdienst an den vier Patriarchalkirchen, welchen sie zu leisten hatten, gewiß eben ihre Stellung zu der Wahl des Papstes den ersten Rang einnimmt. Lange vor dem Anfange dieser Zeit oder der *Decretale In nomine*, nämlich durch das Decret der Synode von 769, ist der Grundsatz nicht etwa geschaffen, sondern nur bestätigt worden²⁾, daß Niemand zum Papste gewählt werden könne als ein Cardinal, Presbyter oder Diakon der Römischen Kirche. Es war also wenigstens die passive Wahlfähigkeit auf diesen bestimmten Theil des Römischen Klerus beschränkt. Die Car-

1) In dieser Beziehung ist die Argumentation, welcher sich die Cardināle Heinrich und Otto gegen das Capitel von Sanct Peter bedienen, auch hierher zu verwenden: „*Si decano et capitulo beati Petri locus in hac electione conceditur, Lateranensibus canonicis (qui locus sicut apostolica sedes inter omnia civitatis Romanae loca dignior est), clericis Sanctae Mariae Majoris, monachis Sancti Pauli sanctique Laurentii eorumque abbatibus, quae omnes patriarchales ecclesiae sunt, similis autoritas cur negatur?*“ — Es handelt sich bei den Cardinālen eben nicht um ein Recht, welches sie jetzt in Anspruch nehmen, indem sie es aus ihrer Stellung ableiten, sondern um ein positives überliefertes Recht.

2) Vgl. Hinschius a. a. O. S. 229.

dinalpresbyter aber waren ganz ohne Zweifel damals schon etwas Anderes als die Pfarrer der Taufkirchen von Rom. Wie weit die Ausübung des activen Wahlrechtes damals schon entsprechend beschränkt war, läßt sich nicht ebenso sicher zeigen. Dieselbe Synode von 769 schließt aus der Wahlberathung die Laien aus und überträgt dieselbe ausschließlich dem Römischen Gesamtklerus. Aber damit ist ganz gut vereinbar, daß es innerhalb des letzteren doch schon ein besonderes Wahlrecht gegeben habe, und es läßt sich dieses auch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit darthun. Bei der Wahl Stephan's IV. selbst, welcher jene Synode hielt, werden als die Wähler von Seiten des Klerus doch nicht die sämtlichen Kleriker genannt, sondern die *sacerdotes ac primates cleri*¹⁾. Und ebenso läßt auch der *liber diurnus* ein Vorzugsrecht bei der Wahl innerhalb des Klerus erkennen. In den Formeln, welche sich auf die Papstwahl beziehen, kommt der Name „Cardinäle“ nicht vor; als Wahlkörper ist der ganze Klerus und die Laiengemeinde bezeichnet. Aber nicht sämtliche Mitglieder dieser beiden Theile des Wahlkörpers sind dabei als gleich berechtigt zu denken. Schon der Schwerfälligkeit der Masse wegen mußte nothwendig eine Gliederung eintreten, die Ausübung des Rechtes mußte in erster Linie in die Hände von ausgezeichneten Mitgliedern gelegt werden. So sind in der Laienschaft die *optimates*, die *universa militaris praesentia* und die *cives honesti* der *cuncta generalitas populi* vorangestellt, ganz ebenso aber auch die *sacerdotes* und *proceres ecclesiae* dem *universus clerus*. Es bestand also in beiden Kreisen eine Aristokratie, welche in der Wahl eine besondere Stellung einnahm. In der Laienschaft sind es nur diese aristokratischen Elemente, welche die Wahlurkunde unterzeichnen. Dagegen haben damals beim Klerus wahrscheinlich noch alle Mitglieder desselben unterzeichnet und demnach alle gewählt. Die *sacerdotes* und *proceres* können daher nur den Vorrang in der Wahl gehabt haben²⁾. Wer

¹⁾ So im *liber pontific.*; vgl. Hinschius a. a. O. S. 228.

²⁾ Auf die Papstwahl beziehen sich aus der älteren Zeit zehn Formeln des *liber diurnus*, ed. de Rozière, LVIII—LXIII, S. 103 ff. Zuerst folgende sechs: der Bericht über die Wahl *ad principem*, zwei Berichte an den Erarchen, der über den Tod und der über die Neuwahl, Mittheilung der Wahl an den Erzbischof von Ravenna mit der Bitte um Empfehlung bei dem Erarchen, ebenso an die *judices* daselbst, und endlich ebenso an den Gesandten in Ravenna. Dazu kommt dann das *decretum Pontificis*, LXXXII, das heißt die eigentliche Wahlurkunde (ebendasselbst S. 168 ff.), und drei Confessionen des Papstes,

ist nun aber darunter zu verstehen? Ich möchte nicht behaupten, wie öfter geschehen ist, daß wir in den so benannten hervorragenden Mitgliedern des Klerus eben die späteren Cardinäle haben. Unter den sacerdotes lassen sich wohl nur die Presbyter oder vielleicht die ersten Presbyter der Titelkirchen verstehen, unter den proceres die durch ein besonderes Amt ausgezeichneten unter den übrigen Klerikern, vielleicht die Diaconen und Subdiaconen. Nimmt man die sacerdotes in dem bezeichneten speciellen Sinn, so wären damit die clerici cardinales der Decretale In nomine identisch, unter der Voraussetzung der Ansicht, daß die Cardinalpresbyter nichts Anderes als die Inhaber jener Titelkirchen seien. Aber diese Voraussetzung läßt sich nicht erweisen. Wir können hier ganz von der Frage absehen, ob die Vertreter der Titel als solche in einer früheren Zeit den Namen von

LXXXIII—LXXXV. In der Mehrzahl dieser Formeln ist der Klerus im Allgemeinen als wahlberechtigt genannt, in LNI ist unterschieden sacerdotes und reliquus omnis clerus, in LXXXII ist die vollständige Formel gegeben und es lautet solche: „Convenientibus nobis, ut moris est, id est cuncti sacerdotes ac proceres ecclesiae et universus clerus atque optimates et universa militaris praesentia seu (= und) cives honesti et cuncta generalitas populi istius a Deo servatae urbis, si dici licitum est, a parvo usque ad magnum“ — —. Eine Parallele hierzu bietet auch noch die Adresse in LX des Berichtes über die Wahl an den Erarchen: — „Exarcho Italiae presbyteri, diaconi et familiaris universus clerus (im Context nachher auch familiares cleri et plebis, von Garnier richtig mit dem Terminus filii ecclesiae erläutert, vgl. de Roz. 113), axiomatici etiam seu exercitus et populus hujus Romanae urbis.“ — Hier treten also für die proceres ecclesiae die diaconi ein. (Dagegen läßt sich für die Wahl nichts erkennen aus den übrigen Superscriptionen, in welchen die Stellvertreter des Papstes, der archipresbyter, der archidiaconus und der primicerius notariorum, aufgeführt werden, und ebenso wenig aus der Zusammensetzung der Gesandtschaften in LX und LNI: episcopus, presbyter, notarius regionarius, subdiaconus regionarius und die Laien.) Endlich haben wir auch noch die Unterschriften, in welchen immer die subscriptio sacerdotum und die subscriptio laicorum unterschieden ist. In der Formel der ersten unterschreibt in LVIII und LXXXII ein presbyter, in LX der archipresbyter, woraus hervorgeht, wie der Begriff sacerdos zu verstehen ist. Aber daß sie nicht die einzigen Vertreter des Klerus waren, welche unterschrieben, zeigt die Haupturkunde LXXXII mit dem Zufüge: Similiter totus clerus cum optimatibus et militibus seu civitonicis(?) subscripserunt. Uebrigens steht, Alles zusammengekommen, nicht ganz fest, ob diese Unterschrift des gesamten Klerus Regel oder nicht vielmehr Ausnahme in dem Fall, der zur Formel genommen ist, war, und es ist eben deswegen um so mehr angezeigt, ein Vorzugswahlrecht der sacerdotes und proceres oder sacerdotes und diaconi anzunehmen.

Cardinälen oder Cardinalpresbytern gefüllt haben ¹⁾). Zur Zeit der Decretale *In nomine* war dieß jedenfalls schon anders. Denn schon die Constitution Johann's VIII., die älteste Urkunde, welche das Amt der Cardinalpresbyter in Rom näher beleuchtet, zeigt uns dieselben als specielle Organe des Papstes, die in seinem Namen eine gewisse Aufsicht über den Alerus führen und den Gottesdienst an den Patriarchalkirchen besorgen. Ihre Beziehung zu ihren Titeln ist schon hier wesentlich die, daß sie auf den dem Papst zukommenden Antheil des Einkommens dieser Kirchen angewiesen sind ²⁾). Dem entspricht aber auch Alles, was wir in der Periode nach Nicolaus II. über ihre

¹⁾ Bekanntlich unterschreiben die Presbyter in der älteren Zeit mit ihren Titeln, aber ohne die Bezeichnung „Cardinäle“.

²⁾ Bei Mansi XVII., 274, Harduin VI. I., 122; vgl. die Erörterungen bei Phillips, Kirchenrecht, VI., 92, Hinschius a. a. O. S. 320. Die Cardinalpresbyter werden als Aufsichts- und Gerichtsbehörde für den Alerus bestellt und in das Verhältniß zum Papste gesetzt wie die 70 Aeltesten zu Mose. Zu beachten ist dabei vorzüglich, daß ihre Competenz nur eine collegiale ist und als solche sich über die ganze Römische Kirche erstreckt; sie gründet sich also nicht auf ein Jurisdictionsrecht der einzelnen an ihre Titel. Weiter heißt es dann: „Item sancimus de parochiis nostris quantumcumque pontifici competit pontificali beneficio vos in perpetuum possidere et in principalibus ecclesiis iuxta primatum vestrae consecrationis vicissim officia divina peragere et eorum oblationibus salva semper cardinalium diaconorum prisca consuetudine aequaliter participare tam propter usum vestrum quam in ecclesiarum vestrarum luminarium concinnationes.“ Die Cardinalpriester sind hier in drei Richtungen als Presbytercollegium des Bischofs charakterisirt: 1) sie verwalten die Jurisdiction für diesen; 2) sie verwalten für ihn den Gottesdienst an den ecclesiae principales der vier Patriarchalkirchen; 3) sie beziehen seine Einkünfte aus den einzelnen Titeln. Die parochiae sind ohne Zweifel die Titelfkirchen. Nur darf man dieß nicht als Beleg dafür geltend machen, daß die cardinales ihren Namen von der Beziehung zu diesen Kirchen als selbstständigen haben. Im Gegentheil ist ein anderes Verhältniß dadurch angedeutet, daß der Papst sie parochiae nostrae nennt. Hierin liegt, daß die Cardinäle diß gerade deswegen sind, weil ihre Titel zum bischöflichen cardo gehören, weil sie Kirchen des Papstes sind. Es ist dieß einer von den Fällen, in welchen sich die Zurückführung des Namens cardinalis auf den bischöflichen cardo nach der von Phillips richtig, nur mit störenden Nebenbeziehungen vertretenen Ansicht un schwer herstellen läßt. Diese Ansicht empfiehlt sich aber vor der complicirteren, wonach jede Kirche unter bestimmten Relationen eine cardinalis heißen kann, — wie dies im Wesentlichen von Onuphrius Panvinus de cardinalium origine, specul. Rom. IX., 483, und neuerdings von Hinschius a. a. O. S. 317 vertreten ist — nicht nur durch ihre Einfachheit, sondern auch dadurch, daß die Eigenkraft eines cardo niemals einer anderen als der römischen Kirche zugeschrieben werden m.

Stellung ersehen können. Es bleibt daher zwischen ihrem Vorrecht bei der Wahl und dem der *sacerdotes* im *liber diurnus* nur die allgemeine Analogie privilegirter Wähler. Dieses Privilegium muß in der Zwischenzeit von den Pfarrern der Titelkirchen auf das besondere Amt der Cardinalpresbyter übergegangen sein ¹⁾.

¹⁾ Diese Veränderung folgt allerdings zunächst nicht mit Nothwendigkeit, insofern als auch den Titelpfarrern einfach jene Functionen übertragen worden sein könnten. Es kommen aber hierbei noch zwei Umstände in Betracht. Fürs Erste nämlich ist die Zahl der Cardinalpresbyter schon in der Constitution Johann's VIII. bedingt durch den Wechsel im Gottesdienste an den vier Patriarchalkirchen, also ganz wie sie Johannes Diaconus im *liber de ecclesia Lateranensi*, Mabillon. *mus. Ital.* II, 574, aus der Zeit Alexander's IV. (nicht III., wie oft geschrieben wird, vgl. dagegen a. a. D. S. 564) gegeben hat. Diese Zahl ist aber offenbar nicht aus der Zahl vorhandener Titelkirchen erwachsen, so daß die Pfarrer derselben das Collegium ohne Weiteres gebildet hätten, sondern sie ist eine kirchliche Schöpfung, welche sich auf den Wochendienst an jenen vier Kirchen stützt, und welcher zufolge wahrscheinlich die Titel selbst regulirt worden sind. Sie weist also auf eine förmliche Creation des Collegiums der Cardinalpresbyter hin. Die Wahrnehmung wird noch bestätigt durch die Parallele der Function der Cardinalbischöfe an der Laterankirche, welche offenbar über alle Schwankungen in der Zahl derselben Herr geworden ist und schließlich dieselben auch zu Cardinälen gemacht hat. Fürs Zweite zeigt die mehrerwähnte Constitution Johann's VIII., wie ausgeführt, nichts von einem speciellen Aufsichtsrecht der Cardinalpresbyter an ihren Titeln. Späterhin, im Laufe unserer Periode, zeigt sich überdies neben dem Cardinalpriester eines Titels ein Archipresbyter desselben Titels. Den Titel *Sanctae Lucinae* führt zur Zeit der Wahl Calixt's II. der Cardinal Gregorius die Kirche *Sancti Laurentii in Lucina*, das heißt dieselbe Kirche oder ihr Klerus wird aber zu gleicher Zeit durch den Archipresbyter Johannes vertreten. Ebenso finden sich Archipresbyter an den Titelkirchen *S. Anastasia*, *S. Maria trans Tiberim de titulo Calixti*, *S. Stephani in Coelio monte*, *S. Sixti*, welche ihren Klerus vertreten (vgl. Jaffé, V, und Martène & Durand a. a. D.). Ähnliche Beispiele wiederholen sich in der Aufzählung der *actio concilii* von Pavia, *Gesta Frid.* IV, 67 a. a. D., S. 482. Es mag daher immerhin sich verhalten, wie Dnuphrius Panvinus a. a. D. S. 501 annimmt, daß bei der Begrenzung des Cardinalates alte Titelkirchen degradirt wurden und unter Archipresbyter u. s. w. kamen. Aber es bestätigt sich nicht seine Annahme, daß die Cardinalskirchen, weil sie von den Cardinälen geleitet worden, keinen Archipresbyter hatten. Der Cardinalpresbyter dieser Zeit ist eben nicht seinem Wesen nach der Hauptpfarrer einer Kirche, der vor einem Archipresbyter nur den höheren Rang voraus hat, sondern er ist seinem Wesen nach etwas Anderes, und dieß kann sich nicht deutlicher ausdrücken, als darin, daß sich an seiner Kirche zugleich ein Archipresbyter findet. Hiernach sind auch die Bemerkungen von Phillips VI, 326 ff. und nach ihm Hinschius I, 1. 379 über die Archipresbyter zu ergänzen.

Es läßt sich dieses Verhältniß noch auf eine andere Weise beleuchten, wenn wir auf das im Obigen schon besprochene Vorrecht der niederen Cardinalkleriker zurückkommen. Als Wähler und Cardinäle sind dieselben, soweit sie unter dem Subdiacon stehen, in ihrer Einheit nur in der Wahlurkunde Gregor's VII. ¹⁾ bezeichnet, während allerdings die Subdiaconen und unter diesen insbesondere der *primicerius cum scola cantorum* öfter aufgeführt werden. Aber auch jene unteren Kleriker kommen in einer dem bei Gregor VII. ausgeübten Wahlrecht entsprechenden Function doch auch noch anderweitig vor, nämlich in der Unterzeichnung der Bestätigungsurkunde für die Wahl Calix's II. ²⁾ Dort unterschreiben außer Subdiaconen auch zwei Exorcisten, ein *vector* und zwei *ostiarii*. Es versteht sich von selbst, daß dieselben nur zu dem engeren Klerus des Papstes gehören können. Die Stellung aber in der Reihenfolge der Unterschriften, welche sie einnehmen, läßt auch ihr Recht an die Wahl erkennen. In der Folge dieser Unterschriften zeigt sich nämlich eine ganz bestimmte Ordnung, welche durch einige leicht als zufällig erkennbare Abweichungen nicht aufgehoben wird. Den Anfang machen die Bischöfe und in ihrer Mitte der einzige Cardinalpresbyter, welcher überhaupt hier theilhaftig ist; ihnen folgen ein Diacon, dann Subdiaconen und hierauf eben jene niederen Kleriker. Dann erst kommen die Archipresbyter, nach ihnen Aelte und zuletzt noch einmal Archipresbyter, was offenbar nur ein Nachtrag ist, ebenso wie auch nur zufällig der eine der beiden unterschreibenden *ostiarii* erst hinter den zwei ersten Presbytern (von den beiden Patriarchalkirchen *Sanctae Mariae Majoris* und *Sancti Petri*) kommt. Beachtet man, daß die Cardinalpresbyter im Ganzen fehlen und auch die Diaconen nur einfach vertreten sind, so ist die Ordnung ganz durchsichtig. Voran stehen die bei der Wahl in erster Linie berechtigten Personen. Diese sind zuerst die Cardinalbischöfe als die Leiter des Ganzen. Auf sie folgen die (Cardinalpresbyter und) Cardinaldiaconen als Wähler und im Anschlusse an sie die niederen Kleriker des Papstes. Dann erst kommen die Würdenträger des Stadtklerus als die Vertreter desselben. Nur wenn jenen niederen Klerikern ein specielles Recht für die Wahl anhaftete, erklärt sich ihre Unter-

¹⁾ Nach ihr ist auch die Angabe bei Hinrichus a. a. O. C. 320, Anm. 1, zu berichtigen, wonach „cardinalis nie für Kleriker eines geringeren Weibegrades als der *subdiaconus* vorkommt“.

²⁾ Martène *ic. a. a. O.*

schrift vor den Archipresbytern der Römischen Kirche. Dieß weist nun ebenso wie das Wahlprotokoll Gregor's VII. darauf hin, daß der ganze engere Klerus des Papstes auf allen Stufen ein besonderes Wahlrecht in Anspruch nahm. Es war das Haus des Papstes selbst, welches ihn zu wählen besonders befugt schien, und diese niederen Kleriker, welche dazu gehören, sind, wie das Protokoll Gregor's VII. die Acoluthen bezeichnet, *cardinales* im eigentlichen Sinne, sie gehören zur bischöflichen Kirche als *cardo*, durch den Dienst, welchen sie bei der eigenen Function des Papstes oder in unmittelbarer Verwendung für denselben leisten. Ganz in demselben Sinne sind auch die Cardinalpresbyter dieser Zeit *Cardinäle*, denn auch ihnen liegen solche Functionen ob. Sie entsprechen ganz den Geistlichen einer Kathedralkirche, den Domherrn eines Bischofes. Man befinden sich ohne Zweifel in einer früheren Zeit eben die Presbyter der alten Titellirchen in diesem Verhältnisse zu ihrem Bischof, ja die Einheit der Kirchen der Stadt in der einen bischöflichen Kirche ist ursprünglich gerade in Rom besonders scharf ausgeprägt gewesen ¹⁾. Aber die größeren Verhältnisse hatten auch hier wie anderwärts zur Entwicklung eines Parochialsystems geführt; dabei mußte sich jedoch die neue Ordnung schon deswegen hier eigenthümlich gestalten, weil man neben der eigentlichen Papstkirche des Väteran noch vier Patriarchalkirchen anerkannte. Und andererseits wollte man gerade hier die Zugehörigkeit der Titellirchen zu der einen Römischen Kirche in signifikanter Weise wahren. Beides ist zugleich berücksichtigt in der Aufstellung der Cardinalpresbyter an den Titeln und der Zuteilung des Dienstes der Patriarchalkirchen an denselben. Durch dieses sinnreiche System spiegelt sich in dem Amte der Cardinalpresbyter innerhalb der Römischen Kirche selbst der ganze Charakter des Papstthums, der Universaliepiskopat. Die Zeit, in welcher diese merkwürdige Schöpfung entstand oder sich abschloß, können wir nicht mehr bestimmt erkennen ²⁾. Aber zur Zeit Nicolaus' II. stand sie jedenfalls schon länger fest. Und es leuchtet von selbst ein, daß in dem Augenblicke, wo sie fertig ward, auch die Cardinäle, diese eigentlichen Repräsentanten des Papstthums in Rom und der Einheit

¹⁾ Wie das Schreiben Innocentius' I. an Decentius über das fermentum beweist, siehe bei Hinschius a. a. O. S. 311, Num. 5. Uebrigens geht dieses Verhältniß auch schon für das zweite Jahrhundert aus der Mittheilung des Pelagrus über das Verhalten Anisets gegen Pelagrus hervor. (Euseb. Kirchengesch. V. 24.)

²⁾ Die Constitution Johann's VIII. weist auf ein Decret Leo's IV. zurück, welches das Wesentliche der Einrichtung jedenfalls schon enthalten haben muß.

des Römischen Clerus, die geborenen Wähler des Papstes sein und bei der Wahl desselben das erste Vorrecht haben mußten. Ganz dasselbe nämlich, daß die Functionäre des Papstes auch seine nächsten Wähler sind, gilt übrigens wesentlich von den Diakonen und läßt sich sogar bei diesen noch klarer historisch verfolgen ¹⁾).

Sofern die Cardinalpresbyter demnach der eigentlich päpstliche Clerus sind, fällt in dieselbe Kategorie mit ihrem Rechte auch das Recht der im besonderen Dienst dem Papste helfenden niederen Cleriker. Nur war das endliche Schicksal in beiden Fällen ein anderes. Jene niederen Cleriker werden noch in unserer Periode als Wähler mit aufgeführt. Aber es scheint dieß nur noch Ehrenanerkennung gewesen zu sein. Sie konnten ihr Recht nicht mehr behaupten, als es zur endlichen Regulirung kam, es verschwand in der Strömung, welche auf Fixirung des Wahlkörpers und Zusammensetzung desselben aus den höchsten Würdenträgern ging. Die Papstwahl sollte überhaupt aufhören, eine häusliche Angelegenheit zu sein, und vielmehr als Angelegenheit der katholischen Kirche behandelt werden. Die Presbyter und Diakonen selbst, die höchsten Beamten der Römischen Kirche, eigneten sich zu einem solchen Collegium, aber der Anhang nach unten wurde abgestreift und sie mußten vielmehr die Bischöfe in ihre Mitte aufnehmen.

Man kann es gegenüber dieser Deduction auffallend finden, daß die Cardinalbischöfe, sobald ihre gottesdienstliche Function im Vaterland feststand, nicht aus denselben Gründen auch sofort als Wähler ersten Ranges bei der Papstwahl anerkannt sind, vielmehr nach der einen Auffassung in unserer Zeit ihnen nur ein Consensrecht dabei zukommt. Aber dieses Consensrecht ist trotz der Zusammenstellung mit dem des übrigen Clerus, wie sie in der Wahlurkunde Gregor's VII. erscheint, ohne Zweifel doch immer von anderer Qualität gewesen. Selbst Paulus, der als Parteigänger ihr Recht möglichst zu verkleinern bemüht ist, kann doch nicht umhin zu gestehen, daß ihnen der Wahl gegenüber die Befugniß der Approbation und daher auch der Verwerfung zukommt, und dieß gründet sich nach der Decretale *In nomine* auf ihr Recht zur Consecration des Papstes. Ebenso haben sie nach den vor-

¹⁾ Schließlich darf auch noch erwähnt werden, wie das bestehende Wahlrecht der Römischen Kirche zur Zeit Nicolaus' II. dadurch beleuchtet wird, daß das Wahldecret von 1059 unterschrieben ist erst von den Cardinalbischöfen, dann von Cardinalpresbytern, Diakonen und Subdiakonen, darauf von Erzbischöfen und Bischöfen.

herrschenden geschichtlichen Zeugnissen und in Gemäßheit der förmlichen Bestätigung der Decretale *In nomine* die Wahl eingeleitet, ganz wie dieß von Alters her bei der Bischofswahl durch die Comprovincialbischöfe, beziehungsweise den Erzbischof, geschah. Darin liegt aber auch der Erklärungsgrund für jene zunächst auffallende Thatsache. Denn dieses episcopale Recht ist in seiner Art ein höheres. Es war eben nur das eigenthümliche Verhältniß, in welchem diese Römischen Bischöfe durch ihre Function am Vateran standen, was auf die andere Seite hinüberzog. In unserer Periode haben sich beide Momente noch lange die Wage gehalten. Aber der Versuch, welchen Nicolaus II. durch die Decretale *In nomine* gemacht hatte, unter Zugrundelegung ihrer episcopalen Function ihnen den überwiegenden Einfluß auf die Wahl zu geben, war nicht vollständig gelungen. Man kam daher leicht immer wieder auf den Ausweg, sie als Wähler ersten Ranges zu classificiren, und beim Wege des Compromisses insbesondere war dieß das Natürlichste. Die schließliche Festsetzung unter Alexander III. hatte nun überdieß keinen anderen Zweck, als das ganze Verfahren möglichst zu vereinfachen und durch die Abkürzung und Einschränkung einen geregelten Verlauf herzustellen und fremde Einflüsse abzuwehren. Wollte man hierbei die Bischöfe nicht überhaupt beseitigen, -- und dieß war nach allen Richtungen unausführbar -- so blieb kaum etwas Anderes übrig, als jene Gleichstellung mit den anderen Cardinälen zu bestätigen, sie in das Wahlcollegium einzuschließen. Denn gerade alle Sonderstellungen und Zustimmungsrechte mußten für jenen Zweck beseitigt werden.

Aus demselben Grunde hat die Decretale *Licet de vitanda* das Zustimmungsrecht des übrigen Klerus gar nicht erwähnt und vielmehr dasselbe durch die Anordnung ausgeschlossen, daß die Wahl sofort, wenn unter den Cardinälen die Zweidrittelmehrheit zu Stande gekommen ist, in Kraft zu treten hat. Wie dieses Recht des Klerus in dem Jahrhundert zwischen den beiden Decretalen *In nomine* und *Licet de vitanda* ausgeübt wurde, wenn man ordnungsmäßig verfuhr, ist vielleicht am schwierigsten zu bestimmen. Ohne Bedeutung ist der Sprachgebrauch in abgekürzten Berichten, in welchen die ganze Wahl auf *clerus* und *populus* zurückgeführt wird oder wenigstens gar keine Unterschiede innerhalb des *clerus* gemacht werden. Wenn in diesen Fällen das *eligere* von *clerus* und *populus* ausgesagt wird, so ist dieß eben nur im allgemeinsten Begriffe zu verstehen. Oder wenn das *eligere* des *clerus* im Allgemeinen mit den *laudes* der

Paien zusammengestellt wird ¹⁾, so sind hier auch die Cardinäle im Clerus inbegriffen, und über die besondere Function des übrigen Clerus ist nichts daraus zu entnehmen. Man kann aus solchen Formeln ebenso wenig schließen, daß der Stadtklerus noch ein Wahlrecht im engeren Sinne ausgeübt habe, wie auf der anderen Seite, daß derselbe ganz auf gleiche Linie mit dem Paienvolke gestellt gewesen sei. Das Vektere auch nicht aus anderen verkürzten Berichten, in welchen neben der Wahl durch Bischöfe und Cardinäle nur der Zurufe von Clerus und Volk gedacht ist ²⁾. Daß die Masse des Clerus an diesen Acclamationen der Paien Theil nahm, ist wohl nicht zu bezweifeln. Aber damit ist noch nicht ausgeschlossen, daß die Würdenträger unter demselben keinen anderen Antheil an der Wahl gehabt haben. Die besten Quellen lassen uns annehmen, daß diese zwar nicht an der eigentlichen Wahl Theil nahmen, daß sie aber nach dem Abschlusse derselben aller Gewohnheit gemäß besonders um ihren Consens befragt und zur anerkennenden Unterschrift zugelassen wurden. Die Wähler Anastet's, welche das alte Wahlrecht der Cardinalpresbyter so scharf betonen, haben doch dabei die Angabe, daß dieselben die Wahl cum clero Romano ausübten ³⁾. Urkundlich ist das besondere Consensrecht bestätigt in der Wahlurkunde Gregor's VII. Bei der Wahl Melasius' II. werden niedere Römische Cleriker (allerdings auch zugleich Erzbischöfe und vornehme Paien) als Theilnehmer an der Wahlversammlung erwähnt. Die Wahl Calixt's II. wird nicht bloß von den Cardinalwählern, sondern auch von Archipresbytern (in ihrem und ihres Clerus Namen) sowie von Aebten confirmirt, wenn sie auch erst nach den ersteren unterschreiben. Die Anhänger Anastet's II. halten, nachdem die Verständigung der Cardinäle unter sich mißlungen ist, eine große Wahlversammlung, an welcher außer den Cardinälen nicht nur die *ordines ecclesiae Romanae*, d. h. die Beamten der Kirche, sondern auch die Archipresbyter und Aebte Theil nehmen und als Mitwähler aufgeführt werden. Und demgemäß ist auch das Schreiben dieser Partei an den König Lothar unterzeichnet von ihren Cardinalpresbytern, Diaconen, Bischöfen, Subdiaconen, endlich aber außerdem noch von drei Archipresbytern, welche zugleich im Namen ihrer Collegen und

¹⁾ Beide summarische Formeln sind in der älteren Zeit von Bonitho angewendet, vgl. Jaffé, bibl. II, 636. 637. 645.

²⁾ So in dem oben angeführten Schreiben Gëlestin's II. an Peter von Cluny.

³⁾ (*cardinales*) *ad quos cum clero Romani Pontificis spectat electio*, Watt. II, p. 189.

des gesammten Alerus zeichnen, und ebenso von drei Aebten, welche auch die übrigen Aebte vertreten wollen. Diese Unterstützung durch den Alerus in seiner großen Mehrheit hat freilich der Wahl Anallers nicht zum Siege verhelfen können. Ebenso war es kaum noch entscheidend, wenn bei einer Wahl die Formlichkeit in dieser Rücksicht nicht erfüllt wurde. Es handelte sich mehr um eine Sicherstellung der Obedienz von vornherein, die Proceedur selbst ist offenbar eine alt überlieferte, aber sie hat nicht mehr die alte Bedeutung und ist im Abgange begriffen. Noch einmal aber wurde zuletzt, wie wir gesehen, dieses alte Recht des Römischen Alerus in Anspruch genommen bei dem Wahlstreite Alexander's III. Die Wähler Victor's berufen sich auf die Uebereinstimmung des Römischen Alerus, die Mitglieder des Capitels von Sanct Peter legen in ihrem Schreiben an die Synode von Pavia besonderes Gewicht auf ihre eigene Zustimmung. Wenn die Cardinäle Heinrich und Otto hiergegen ein Wahlrecht des Capitels energisch bestreiten, so haben sie die Sache übrigens verdreht, denn nicht dieses war behauptet, sondern nur eine Zustimmung zur Wahl geltend gemacht worden und das Capitel von Sanct Peter legt der seinigen besondere Bedeutung bei, weil eben seine Kirche die Consecrationkirche war. Auch die Erklärungen, welche die Synode sonst aus dem Alerus für Victor gesammelt hat, behaupten kein Wahlrecht, nicht einmal in der Form der Confirmation werden sie abgegeben, denn eine solche hatte bei dem tumultuarischen Vorgange offenbar nicht stattgefunden und konnte jetzt nicht nachgeholt werden, sondern abgegeben sind bloße Obedienzerklärungen, in welchen mithin nicht sowohl eine Betheiligung am Wahlact als ein Urtheil über den richtigen Vollzug desselben liegt. Dabei zeigt sich die ganze Zerrissenheit der Römischen Kirche in dieser Sache besonders daran, daß dieselbe in den Alerus der einzelnen Kirchen eingedrungen ist; bei einem großen Theil der Diöcesenkirchen haben die Aleriker ¹⁾ ihre Obedienz an Victor erklärt, während ihre Cardinäl auf der anderen Seite stehen. Aber auch sonst wiederholt sich das Nämliche, das heißt der Alerus der einzelnen Kirchen ist zerrissen. Mehrfach hat bloß der Archipresbyter der Kirche die Obedienz geleistet, in anderen Fällen hat er es für sich und die

¹⁾ clerici de cardinalia N. N. oder kurzweg cardinalia bezeichnen sie sich. (Es ist aber deswegen nicht anzunehmen, daß der ganze Alerus der übrigen Kirchen in specieller Zugehörigkeit unter die Titelfkirchen vertheilt war. Der Alerus anderer Kirchen zeichnet daneben selbstständig, Mon. XX, 482.

Seinigen gethan. Bei dieser Ausdehnung des Zwiespattes fühlte jeder Einzelne am Ende das Gewicht seiner Stimme. Aber eben damit war auch der Beweis geliefert, wohin der schwankende Rechtszustand führen konnte, bei welchem das ursprüngliche Wahlrecht des Clerus trotz aller Ueberflügelung durch die Vorrechte der Bischöfe und Cardinäle doch immer noch fortbestand und gelegentlich in gefährlichster Weise sich wieder zu erheben suchte. Gerade diese Erfahrung mußte ein mächtiger Antrieb werden, das Wahlrecht der Cardinäle so abschließend zu stellen, wie es in der Decretale Licet de vitanda geschah. Damit war vor Allem auch die Gewohnheit ausgeschlossen, die angesehenen Mitglieder des Clerus noch zur Wahlversammlung selbst beizuziehen, wie dieß offenbar wiederholt noch in dem Jahrhundert vor diesem Gesetze geschehen war.

Ganz ähnlich wie mit dem Stadtklerus verhält es sich aber auch mit den Laien. Die große Masse derselben war wohl darauf beschränkt, wie wir es aus der Wahlurkunde Gregor's VII. und dem Wahlbericht bei Paschalis II.¹⁾ deutlich ersehen, nach der Verkündigung der Wahl auf die dreimalige Frage ihr Placet auszusprechen. Aber die Ueberlieferung der älteren Zeit, in welcher die vornehmen Laien mit den Würdenträgern des Clerus gemeinsam als Wähler in der ersten Reihe gestanden waren, hatte sich noch nicht ganz überlebt und trat bei jeder besonderen Veranlassung wieder in Kraft. Die *primores urbis* erscheinen bei der Wahl Paschalis' II. wieder als Mitglieder der Wahlversammlung. Ebenso befinden sich in derselben bei der Wahl Gelasius' II. *de senatoribus ac consulibus aliqui*. Ebenso berufen sich Anatlet's II. Wähler auf den *consensus honoratorum*, welche jedenfalls an der Versammlung in Sanct Marcus Theil genommen hatten²⁾. Die Veranlassung dazu war überall gegeben, wo die Wahl Parteisache war und von vorneherein alle Mittel, um denselben Nachdruck zu verleihen, in Bewegung gesetzt werden mußten. Die Ausschließung mächtiger Häuptlinge rächte sich empfindlich genug durch

¹⁾ Ganz ähnlich der dreimaligen Frage und Antwort am Schlusse des Wahlprotokolls Gregor's VII. enthält dieser Bericht: — *a primiceriis et scribis regionariis mutato nomine ter acclamatum est responsunquē: Paschalem papam sanctus Petrus elegit.* S. Watt. II, 2.

²⁾ Jaffé, bibl. V, 418 (comment: elect. Anac. II.) — *convenientibus nobis in unum, ut moris est, id est sacerdotibus et levitis et reliquo clero et generali militia ac civium universitate et cuncta generalitate istius a Deo conservandae Romanae urbis —.*

solche gewaltsame Störungen, wie sie bei der Wahl Gelasius' II. eintraten ¹⁾. Auch nach dieser Seite also war ein endlicher Abschluß geboten, wie ihn das Wahlgesetz Alexander's III. brachte.

Bei der schwankenden Zusammensetzung der Wahlversammlungen, der großen Ausdehnung, welche dieselben nicht selten erreichten, läßt sich von vorneherein annehmen, daß eine ganz geregelte Wahlprocedur ebenso wenig bestand. Es legt sich vielmehr die Frage nahe, wie die Ausübung des engeren Wahlrechtes der Cardinäle überhaupt dabei bestehen konnte. Hierüber geben zunächst die Wahlen Gregor's VII. und Alexander's III. Aufschluß. Im ersteren Falle wurde die Entscheidung in der Laterankirche durch die große Versammlung gegeben, welche dort das Begräbniß des verstorbenen Papstes feierte, aber der Wille dieser Versammlung wurde sofort von den Wählern ausgeführt, welche zur Vornahme des Wahlactes in der Kirche Sancti Petri ad vincula zusammentraten ²⁾. In diesem Falle war die große Wahlversammlung allerdings tumultuarisch, aber der Vorgang zeigt doch im Wesentlichen, wie man beides vereinigte. Die Wahl Alexander's III. ist in anderer Rücksicht lehrreich. Die wählenden Cardinäle sind hier in Sanct Peter gleichzeitig mit der Wählerschaft weiteren Kreises, dem Klerus und den vornehmen Laien, versammelt; nur für die Masse ist die Kirche abgeschlossen, innerhalb derselben aber sind die Cardinäle dadurch abgesondert, daß sie allein den Raum hinter dem Altar einnehmen ³⁾. Doch ist die Absonderung nicht einmal so streng, daß dadurch die Theilnahme Anderer an den Berathungen der Cardinäle ganz ausgeschlossen wäre, wie dieß das Eingreifen eines der senatores in die dramatische Scene der Wahl beweist. Nur in der Compromißwahl Innocentius' II. können wir in dieser Zeit eine ganz abgesonderte Versammlung in der Sacristei nachweisen. Im Gegentheile finden wir nicht einmal die relative Abgeschlossenheit, wie sie bei Alexander's III. Wahl stattfand, regelmäßig, sondern die anwesenden Angehörigen der weiteren Wahlkreise scheinen an der Discussion selbst Theil genommen zu haben. Von den Vertretern derselben bei Urban's II. Wahl ist dieses zweifellos. Aber auch bei Paschalis II. und Gelasius II. ist wenigstens keine Spur vom Abtreten jener weiteren Elemente vorhanden. Dort tagen die primores urbis, hier eben-

¹⁾ E. Pandulf's Bericht, Watt. II, 96.

²⁾ Jaffé, bibl. II, p. 10 u. 9 und (Bonitho) 656.

³⁾ Vgl. den oben angeführten Bericht des Capitels von Sanct Peter.

falls ein Theil derselben und außerdem viele Mitglieder des Klerus mit den Cardinälen zur Wahl ¹⁾. Ebenso war dieß bei der Wahl Anaklet's II. in Sanct Marcus der Fall. Um so mehr fand auch bei diesen Wahlen eine öffentliche Verhandlung statt, und zwar erstreckte sich dieselbe keineswegs bloß auf die Lage der Kirche, die besonderen Umstände des Augenblicks oder die Bedürfnisfrage, sondern sie wurde auch über die Person geführt. Bei der Wahl Paschalis' II. sprach man von Mehreren, bis man sich über ihn verständigte. Ebenso ging bei Gelasius II. eine lange Debatte voraus, verschiedene Meinungen wurden ausgesprochen und die Ansichten wogten hin und her ²⁾. Die Wähler Anaklet's II. berichten von ihrer Versammlung, es sei zuerst lange über die bevorstehende Wahl verhandelt worden, dann habe Petrus Leonis selbst zuerst einen Vorschlag gemacht, und da der Betreffende es von sich abgelehnt, sei man dann auf den Vorschlagenden selbst gekommen. Ohne Zweifel hat man gerade bei dieser Versammlung besonderes Gewicht darauf gelegt, mit Beobachtung aller Form zu verfahren, um ihr dadurch den Parteicharakter zu nehmen und zugleich das formlose Vorgehen der Gegenpartei um so mehr in Schatten zu stellen. Hiernach werden wir auch die ähnliche Verhandlungsweise bei der Wahl Urban's II. durch die Vertreter der Wahlkörper nur als Nachahmung der ordentlichen Wahl ansehen dürfen. Auch hier wird ein öffentlicher Vorschlag gemacht. Und endlich selbst das Vorgehen bei der Wahl Gregor's VII., wo der Cardinalpresbyter Hugo die Kanzel besteigt, um Hildebrand öffentlich vorzuschlagen, ist insoweit nicht Abweichung von der Gewohnheit. Gegen die Regel ist nur, daß es bei der Beerdigung Alexander's II. ohne die gewöhnliche Vorbereitung geschah.

Eine Schwierigkeit entsteht hierbei scheinbar durch die von den Wählern Victor's IV. so bestimmt vorgebrachte Behauptung, daß es alte Gewohnheit der Römischen Kirche sei, die Wahlhandlung mit

¹⁾ Watter. II, 95.

²⁾ A. a. O.: in quo loco, videlicet post disceptationem diutina ac voluntates diversas, nunc haec, nunc illa petentes, tandem aliquando communicato consilio — in hoc unum unanimiter concordarunt, ut dominum Johannem cancellarium in Papam eligerent et haberent. Nur in den Worten communicato consilio kann man eine Andeutung besonderer Berathung finden. Sie gehören zu den Merkmalen der Nachbildung dieser Darstellung Pandulf's nach dem Berichte der Wähler Anaklet's II., in welchem es analog heißt: deliberato consilio, vgl. Watt. II, 189.

Aufstellung der Scrutatores zu beginnen und danach regelmäßig die Wahl durch das Scrutinium zu vollziehen ¹⁾ Wir wissen zwar nicht, wie weit diese Gewohnheit zurückreichen soll, aber sie mußte sich jedenfalls, wenn die Angabe richtig ist, über den größten Theil unserer Periode erstrecken. Indessen ist dieselbe nicht unvereinbar mit den obigen Nachrichten über die Wahlgewohnheiten. Daß das engere Recht der Cardinäle, auch wo sie an einer weiteren Versammlung zur Berathung der Wahl Theil nahmen, in besonderer Weise ausgeübt wurde, versteht sich von selbst, und insofern müßte hier also in jedem Falle Raum für das Scrutinium neben der öffentlichen Verhandlung gegeben sein. Es ist aber auch möglich, daß man das Scrutinium nicht in allen Fällen zur Anwendung brachte, sondern zwar die Vorbereitungen dafür traf, die Ausführung aber in dem Falle unterließ, wenn auch ohnedieß durch öffentliche Erklärungen eine Einigung über die Person zu Stande kam. Sehr belehrend ist in dieser Beziehung die Gewohnheit, welche nach Erlassung des Wahlgesetzes von 1179, also in der ausschließlichen Versammlung der Cardinäle, beobachtet wurde und sich auch in das eigentliche Conclave hinein nach Gregor's X. Gesetz fortsetzte. Da finden wir denn, daß auch in diesen Versammlungen die öffentliche Verhandlung der ganzen Frage fortbestand, daß diese Verhandlung sich über die Vage und Umstände der Gegenwart verbreitete, worauf man dann erst zur Personfrage zu schreiten pflegte ²⁾.

¹⁾ In der oben citirten Uebereinkunft: *quod de electione futuri Pontificis tractabant secundum consuetudinem istius ecclesiae, scilicet quod segregentur aliquae personae de iisdem fratribus, qui audiant voluntatem singulorum et diligenter inquirent et fideliter describant* — —.

²⁾ Bei Innocentius III.; vergleiche das oben angeführte Schreiben desselben. Urban IV. erklärt die Streitigkeiten bei seiner Wahl in seiner Encyclika, Rayn. 1261, 12 f., mit den Worten: *Nam cum de summo et universali praesule, de patre patrum, de pastore pastorum et Christi vicario ac successore praefati apostolorum principis ageretur, majorem utique providentiam et amplio rem deliberationem res tam ardua requirebat*. Nach diesen Euphemismen fährt er fort: *Denum autem post multam discussionem longumque tractatum ad personam nostram* — — *direxerunt vota*. Es wurde also jedenfalls zuerst eine förmliche Discussion geführt, nicht bloß Veruche mit Scrutiniis angestellt. — Die Wahl Gregor's X. kam nach langer Sedisvacanz auf dem Compromißweg zu Stande; die Compromissarii berichten über ihr Conclave: — *Nos itaque praefati compromissarii hujusmodi compromisso et potestate susceptis, habito in conclavi diligenti, prout negotii exigebat arduitas, et perpenso tractatu ac consideratis circumstantiis universis, quae necessitate ipsius ecclesiae ac totius orbis inspecta nos secundum Deum*

Aber auch dann war keineswegs der Weg des Scrutiniiums der ausschließlich herrschende. Zwar blieb, wie wir aus dem *ordo Romanus XII* sehen ¹⁾, der diese Zeit abspiegelt, die Aufstellung von Scrutatoren stehende Gewohnheit, aber es kommt vor, daß über den einzuschlagenden Weg berathen und in Folge der Berathung der Weg des Scrutiniiums gewählt wird ²⁾. Wir haben keine directen Belege dafür, daß auch noch öffentliche Personalvorschläge gemacht wurden, aber eine Besprechung der Person war fast unvermeidlich, wenn wiederholte Verhandlungen stattfinden mußten ³⁾, weil man bei der ersten nicht zu einem Resultate der Wahl gelangte. Andererseits kam es auch wie früher vor, daß gelegentlich über das Wahleresultat, also über die Person des Gewählten, vom kanonischen Gesichtspunkte noch eine Discussion stattfand ⁴⁾. Es war also jetzt innerhalb des Cardinalscollegiiums noch ganz dieselbe Weise des Verfahrens wie in der früheren Zeit, und wir dürfen nur den Unterschied festhalten, daß früher wenigstens in einzelnen Fällen an der vorausgehenden Besprechung auch Nichtcardinäle Theil nahmen. Führt die Besprechung nicht selbst schon zum Ziel und mußte eine förmliche Abstimmung nachfolgen, so beschränkte sich die Theilnahme hieran auch früher schon auf die Cardinäle allein.

Nichts ist so lehrreich wie diese späteren Berichte, um das Ver-

movere poterant et debebant, ad honorem Domini — — ex collata nobis potestate juxta formam nobis traditam procedentes convenimus et concorditer consensimus etc. etc. Hiernach findet im Conclave 1) eine längere Discussion statt und 2) erst nach dieser der Zusammentritt zur förmlichen Wahl. Die Compromissare verfahren aber nach ihrer Angabe ganz so wie sonst das volle Collegium. Vgl. auch die Wahlen Honorius' IV., Rayn. 1285, 19, und Nicolaus' IV., Rayn. 1288, 5.

¹⁾ Mabillon, *mus. Ital.* II. 210: *Tertia autem die iterum omnes in ecclesia congregati, missa sancti spiritus ibidem primitus celebrata, tractant de electione, et perscrutata omnium cardinalium voluntate ab aliquibus de ipsis, in quem major et melior pars convenerit cardinalium, prior diaconorum ipsum de pluviali rubeo ammantat — —.*

²⁾ — *ad celebrandam electionem instantem scrutinii viam eligimus, so Innocentius V. in seiner Encyclica, Rayn. 1276, 17.*

³⁾ Martin IV. (Rayn. 1281, 8): — *Pluribus tractatibus habitis — deum — per viam scrutinii — —.*

⁴⁾ So bei Innocentius III., vgl. Rayn. 1198, 5. Früher bei der Wahl Victor's III., Bött. I, 561. Dort handelt es sich um Anrechnung des jugendlichen Alters des Gewählten, hier um Anrechnung eines Vorschlages, weil er auf einen Bischof ging.

hältniß der Verhandlung zum eigentlichen Wahllacte festzustellen. Ganz unzweifelhaft geht daraus hervor, daß das, was man oft den tractatus nennt, eben die Discussion der Versammlung ist, welcher das eligere folgt und so in den Berichten gegenübergestellt wird. Aber auch über einen anderen Sprachgebrauch erhalten wir hier noch den letzten Aufschluß, nämlich über das Verhältniß von nominare oder denominare zu eligere. Denomination heißt unstreitig der Vorschlag eines Candidaten in der Verhandlung. Ebenso heißt aber nominare die Bezeichnung eines Candidaten im Scrutinium. Dieß macht insofern keine Schwierigkeit, als die Handlung in beiden Fällen gleich ist in Ansehung des Effectes. Weidemale gibt der einzelne Wähler seine Stimme ab, sofern dieß aber an und für sich die Wahl noch nicht herbeiführt, ist es kein eligere, sondern bloßes nominare. Hieraus ergibt sich auch der Sinn, in welchem die Parteiberichte bei Alexander's III. Wahl die Ausdrücke wechselnd anwenden. Die eigene Wahl nennt man eligere, die der Gegner bloß nominare, auch wenn der Vollzug formell ganz der gleiche wäre, aus dem einfachen Grunde, weil für den Parteistandpunkt nur die eigene Wahl wirksam, die des Gegners aber nichtig ist. Auffallend bleibt aber hierbei noch die Aeußerung im Schreiben der Cardinäle Heinrich und Odo. „Eine Nomination“, sagen sie, „macht weder nach den canones noch nach den Gewohnheiten der Kirchen eine electio. Wenn nun die Gegner behaupten, Octavian sei gewählt und feierlich immantirt, so mögen sie sagen: von wem und wie, und die Grenzen der Wahrheit nicht verletzen. Niemand wird bezeichnet, Niemand mit Namen genannt, der den Mund zu dieser Wahl aufgethan, der den Mantel über seinen Hals geworfen hätte. Man sieht wohl, daß er selbst sein eigener Wähler, sein eigener Immantator war“ ¹⁾. Die Cardinäle können hiermit nicht sagen wollen, daß Niemand für Octavian gestimmt habe. Und doch sagen sie auch mehr, als daß bloße Nominationen für ihn stattgefunden haben, die nicht die Wirkung der electio hatten, sie sagen geradezu, daß Niemand seine Wahl ausgesprochen habe. Die

¹⁾ — *Nominatio vero, sicut vos melius nostis, neque secundum canones neque secundum consuetudines ecclesiarum facit electionem. Si electum dicunt Octavianum, si solemniter immantatum, dicant, a quibus vel quomodo, nec limites verae assertionis excedant. Nullus exprimitur, nullus ex nomine designatur, qui vocem in illam electionem emisit, qui mantum collo ejus imposuerit; ipse suus elector, ipse suus immantator fuisse dignoscitur.* Bouquet, XV, 755.

Parallele, welche zu diesem fehlenden elector der ebenfalls fehlende immantator bildet, läßt vermuthen, daß es sich hierbei nicht um die allgemeine Function handelt, welche allen Wählern gemeinsam ist, sondern um die besondere eines Antes oder Mandates. Dieß könnte nun an sich die Function des Notars ¹⁾ sein, welcher die Wahl öffentlich verkündet, wodurch sie dem Placet der großen Versammlung unterworfen wird. Aber die letztere ließe sich doch nicht wohl als eligere, zumal in dem gegebenen Gegenfaze zu nominare, bezeichnen. Es bleibt daher nur übrig, an einen formellen Abschluß des Wahlgeschäftes innerhalb des Wählercollegiums selbst zu denken, durch welchen das Ergebniß der Abstimmung seine Kraft erlangt. Eine Analogie bietet das Verfahren der Compromissare bei der Wahl Gregor's X., welches uns urkundlich überliefert ist. In dem Berichte der Commission ist gesagt, daß die Mitglieder derselben erst die Lage beriethen, dann in Ausübung ihrer Vollmacht sich über die Person einigten. Dieß geschieht aber nicht abschließend durch Abgabe ihrer Stimmen, nominare ac assumere, sondern sie geben nun erst dem Ersten unter ihnen, dem Cardinal Simon, die Vollmacht, förmlich zu wählen, was derselbe auch sofort thut. Demgemäß unterschreiben alle Mitglieder, daß sie (dem Vorschlage) beigestimmt, ernannt und (den Collegen gegenüber) angenommen haben. Der Cardinal Simon allein aber setzt hinzu: und ich habe (ihn) gewählt, die anderen alle haben statt dessen den Zusatz: und ich habe zu seiner Wahl den Auftrag gegeben. So werden auch dann im Consistorium verkündet: die Zustimmung der Mitglieder (ihre Vota für den Gewählten) und die vorbenannte Erwählung ²⁾. Dieses Verfahren ist nicht etwa nur eine besondere Ge-

¹⁾ Zöpffel a. a. O. S. 156, schreibt diese Function dem Archidiacon zu, aber, wie es scheint, nur deswegen, weil er sie mit der Immanation zusammennimmt. Obige Annahme stützt sich auf die bestimmten Angaben bei der Wahl Paschalis II. und Victor's IV.

²⁾ Vgl. die Urkunden bei Rayn. 1271, 8—11, namentlich:

a) — concorditer consensus — — nominantes ac assumentes, et praefato domino Simoni nos reliqui — dedimus potestatem, ut eundem — — vice sua et nostra nec non et totius praefati collegii eligeret — —.

b) Ego Simon — — eligo — —.

c) Ego Simon — — consensi — ac — nominavi, assumpsi et elegi —. Ego Guido etc. — consensi — ac — nominavi, assumpsi ac eligi mandavi —.

wohnheit bei Compromißwahlen. Wenigstens finden wir es später in der Beschreibung dieser Wahl nicht, vergl. *ordo Rom. XIV. Mab. II, 251*. Um so eher werden wir es zur Illustration der Wahlgewohnheiten überhaupt in der früheren unsicheren Zeit verwenden dürfen.

Am meisten hat in der ganzen Zeit der Ort der Wahl gewechselt. Es erhellt aus den Berichten wie aus dem *ordo Romanus XII.* daß der normale Ort zur Vornahme der Wahl die Lateranikirche war ¹⁾, wie sich dieß auch aus den Attributen dieser Kirche von selbst ergibt. Aber die Geschichte der einzelnen Wahlen zeigt, wie oft die Parteilung und die berechtigte Furcht vor Gewaltthätigkeiten einen anderen Ort zu nehmen nöthigte. Aber auch abgesehen hiervon scheint die zufällige Neigung eines Zeitalters oft den einen oder anderen Ort bevorzugt zu haben. So war es in der Hildebrandischen Zeit mit der Kirche *S. Petri ad vincula* ²⁾, so später nicht selten mit *S. Lucia ad septem solia* ³⁾. Die Wähler Anaktet's haben für sich geltend gemacht, daß die Marcuskirche, in welcher sie wählten, mitten in der Stadt gelegen sei. Das Recht einer auswärtigen Wahl stand für den Nothfall seit dem *Decrete In nomine*, verpflichtet wurden die Cardinäle zu derselben erst durch das *Conclavegesetz* Gregor's X., in dem Jähre, wenn der Papst außerhalb Roms gestorben war.

Erwägen wir nun die ganze Unsicherheit, in welcher sich nach so vielen Seiten hin das Recht der Papstwahl vor der *Decretale Licet de vitanda* noch befand, so wirft dieselbe noch ein beachtenswerthes Licht auf ein merkwürdiges Moment in der Zeitgeschichte dieser Wahlen. Die Bedeutung, welche in dem Wahlstreite Alexander's III. auf den Act der Immanation gelegt wurde, erklärt sich nicht bloß aus der Symbolik der Handlung und der magischen Vorstellung, welche

d) *Consensus — nominantes ac etiam assumptes et — Simoni — dedimus potestatem ad eundem — eligendum, — et nos — Simon ipsum e vestigio elegimus —.*

¹⁾ Vergl. *Diabillon a. a. D. E. 211 (§. 78 init.)* und *E. 213 (§. 83 init.)*.

²⁾ So bei Stephan X., Gregor VII. (vergl. auch Benzo's Angabe über ver suchte Einführung Alexan.'s II. daselbst). Nach Köpfel *a. a. D. E. 245* wäre die *cathedra Petri*, welche diese Kirche wie die Petruskirche bewahrte, als Ursache dieser Bevorzugung zu denken.

³⁾ Schon bei Victor III., später bei Innocentius III. und Gregor IX.

sich leicht damit verband, sondern auch aus der künstlichen Zusammen-
setzung des Wahllactes und den unbestimmten Grenzen der Berechti-
gungen. Bei den häufigen Störungen der Wahlhandlung und den
ergiebigsten Streitigkeiten über den Ausgang derselben galt es, ein greif-
bares Merkmal dafür zu haben, wer denn nun wirklich gewählt, wer
als Papst anzusehen sei, und dieß fand man darin, daß der Eine mit
dem rothen Mantel bekleidet worden war, welchen man als Zeichen
der Würde kannte. Diesen Mantel legten gewählte Päpste auch ab,
wenn sie auf ihr Recht verzichten wollten, wie Victor III. und Ho-
norius II. ¹⁾ Aber die Gewohnheit, denselben als Unterscheidungs-
merkmal zu betrachten, setzt voraus, daß die Bekleidung noch zur
Wahlhandlung selbst gerechnet, daß sie als der Abschluß derselben an-
gesehen wird. In der That erscheint sie als der Act, durch welchen
die Wahl perfect wird. Sie wird dadurch perfect, daß in der Be-
kleidung die Annahme von Seiten des Gewählten zum Ausdrucke
kommt. Ist diese hiermit erfolgt, so ist an der Person die Verwand-
lung vollzogen. Eben deswegen steht noch eine andere Handlung in
engster Verbindung mit der Einkleidung, nämlich der Namenswechsel,
dem ganz dieselbe Symbolik innewohnt und bei dem ebenfalls die
Acceptation von Seiten des Gewählten eintritt, welcher seine Zustim-
mung dazu geben muß ²⁾. Aber so unzertrennlich beide Acte von ein-
ander sind, so besteht doch noch ein Unterschied zwischen beiden. In
allen Berichten aus der Periode vor der Decretale Licet de vitanda
geht die Namengebung der Bekleidung voraus ³⁾. Der Grund hierfür
liegt darin, daß der Name schon in der feierlichen Verkündigung mit
genannt wurde, durch welche das Placet der großen Versammlung
von Clerus und Laien für die Wahl eingeholt wurde, wie man am
deutlichsten aus der Urkunde von Gregor's VII. Wahl ersieht. Der
neue Name wurde also mit der Wahl selbst der Zustimmung des
weiteren Wahlkörpers unterbreitet, und erst nachdem auch diese erfolgt

1) Watter. I, 561. II, 159.

2) Daß in den Berichten das eine Mal der Name dem Gewählten gegeben
wird, das andere Mal er selbst sich ihn wählt, bildet keinen Widerspruch.

3) So in den Relationen über die Wahlen von Victor III. und Urban II.
bei Petr. Casin., von Paschalis II. bei Petr. Pis. Die Wahlurkunde Gre-
gor's VII., welche die Namengebung schon verkündet, schließt eben damit auch
jene Reihenfolge in sich; denn die Einkleidung konnte nur geschehen, nachdem
diese Verkündigung das Placet der Menge erhalten hatte.

war, war die Wahl vollkommen gesichert und konnte nunmehr durch die Einkleidung perfect gemacht werden. Man kann gegen die Annahme dieser Ordnung nur den *ordo Romanus XII* anführen, welcher allerdings ganz abweichend die Inmantirung vorausgehen und die Namengebung darauf folgen läßt¹⁾. Daraus folgt aber weder, daß die Ordnung willkürlich und zufällig wechselte, noch daß die früheren Berichte ungenau sind, sondern der *ordo* stellt damit diejenige Veränderung dar, welche durch die Fixirung des Wahlrechtes eingetreten ist. Nachdem die Wahl durch die Entscheidung des Cardinalscollegiums über allen Zweifel gestellt war und keiner weiteren Zustimmung mehr bedurfte, fiel auch die frühere Weise der Verkündigung weg, denn sie hatte ihren Zweck verloren. Eben deswegen konnte auch der Papst eingekleidet werden, ohne daß er vorher öffentlich vorgestellt war, ja es mußte dieß geschehen, um das dem Cardinalscollegium zustehende Recht zu wahren. Hielt man dabei aber im Ganzen an der alten Formel der Wahlverkündigung fest, so ergab sich auch von selbst, daß mit dieser die darin eingeschlossene feierliche Namensertheilung erst nach der Einkleidung geschah²⁾. Die Einkleidung hatte damit nicht ihren symbolischen Charakter und ihre Bedeutung als Abschlußact der Wahl verloren, aber sie war nicht mehr denselben Schwankungen ausgesetzt und man brauchte sie nicht mehr wie früher als das sichere Kennzeichen des Erwählten. Freilich war es auch schon in der vorigen Zeit ein Mißbrauch, wenn die Wahl einer Person durch die gewaltsame Ergreifung dieses Zeichens zugeeignet werden wollte. Dieser Mißbrauch kam aber nicht zum ersten

1) *U. a. D.*: — *de pluviali rubeo ammantat et eidem electo nomen imponit*. Von da an ist dann auch der Archidiacon das Organ ebenso für die Verkündigung des Namens wie für die Inmantation.

2) Ganz anschaulich wird dieses Alles durch die ausführlichere Beschreibung im *ordo Rom. XIII* bei Mabillon *a. a. D. S. 222 f.*: — *et ipse colectionis de se facit consensum praesente. Prior diaconorum exuit eam cap-pam seu chlamydem, qua utitur, et ponit ei, si non habet, albam Romanam, camisi-um et orarium ad modum presbyteri super humeros, si est presbyter, vel super laevam partem, si est diaconus et non in presbyterii ordine constitutus, et postea ponit ei mantum et dicit: investio te de papatu Romano, ut praesis urbi et orbi, et tradit ei etiam annulum, quo uti consueverunt praedecessores ipsius, et ei mitram competentem ipsi super caput imponit, et petens ab eo, quo nomine vocari velit, et ipsum eo nomine quo ei placuerit vocabunt.*

Male bei der Wahl Alexander's III. und Victor's IV. vor. Im Streite über die Wahl Innocentius' II. berufen sich die Anhänger dieses Papstes auf die Priorität ihrer Wahl und heben es als besonders verwerflich hervor, daß Petrus Leonis noch nach dieser mit dem rothen Mantel bekleidet worden sei ¹⁾. Andererseits übersah man nachträglich die Gewaltthaten, mit denen Honorius II. aufgestellt worden war, weil er es denn doch ohne Zweifel zur Einkleidung gebracht hatte und es bedenklich schien, auch jetzt noch ihm seine Wahl streitig zu machen ²⁾. Vorgänge, welche Pandulf von dieser Wahl erzählt, zeigen aber auch, daß man schon damals auf die Auskunft gekommen war, für alle Fälle selbst für sich einen rothen Mantel mitzubringen ³⁾.

In den übrigen auf die Wahl folgenden Feierlichkeiten hat sich durch die Decretale Alexander's III. unmittelbar nichts geändert, so viel wir durch die Vergleichung der früheren Nachrichten mit dem *ordo Romanus XII* zu erkennen vermögen. Wo überall der Gang ein ungestörter war, schließt sich an die Inmuntation, beziehungsweise Namengebung, das Tedeum an, bei welchem sich der Papst am Altare knieend betheiligt, und auf diesen Dankgottesdienst folgt die erste Adoration. Der Papst nimmt auf einem Sessel hinter dem Altare Platz und empfängt seine Wähler und wer sonst sich einfindet zum Fußfuß. Diese Gebräuche gehören nicht mehr zur Wahl im eigentlichen Sinne, das heißt sie haben keine Wirkung für dieselbe. Sie gehören aber zu derselben, insofern sie an das Geschäft selbst den Ausdruck der Stimmung der Betheiligten und der neuen Stellungen, welche das erstere mit sich bringt, anreihen. Das Tedeum ist der Gottesdienst zum Danke für die Wahl, sowie die Heiliggeistmesse dieselbe mit Anrufung des Beistandes von oben einleitet, und die Adoration ver-

¹⁾ Jaffé, bibl. V, 430: — his vero circa tertiam horam peractis (nämlich die Wahl Innocentius' II.) Petrus Leonis hora sexta — — cap-pam rubeam indecenter induit — .

²⁾ Vgl. Baron. ann. 1124. VIII.

³⁾ Ebendas. 1124. VII. Nach Pandulf's Bericht hätte Leo Frangipane die Cardinäle, die aus Furcht vor ihm sich nicht recht trauten, in die Wahlversammlung zu gehen, dadurch hierzu bewogen, daß er ihre Capläne aufforderte, je ihrem Herrn den rothen Mantel unter dem schwarzen anzuziehen, und so jeden auf den Glauben brachte, es handele sich um seine Person.

wirklich zum ersten Male das neue Verhältniß, welches die vollzogene Wahl geschaffen, und leitet daher von der Wahl selbst über zur ganzen Folgezeit. Beide Handlungen haben daher keine Bedeutung für sich, sondern sie bilden nur den natürlichen Anhang der Wahl.

Anders ist dieß mit den nachfolgenden Feierlichkeiten. Sie zerfallen in zwei Stücke. Das eine ist die Besitzergreifung vom Lateran in Kirche und Palast, das andere ist die Consecration in Sanct Peter. Beide tragen nichts mehr bei zu der Entscheidung darüber, wer Papst geworden ist, sondern sie betreffen bloß die Einsetzung in die vollen Rechte, die damit verbunden sind, und die Erfüllung der dazu gehörigen Bedingungen. Aber schon frühzeitig sah man sich veranlaßt, die Uebernahme der päpstlichen Gewalt unabhängig davon zu machen und mit dem Vollzug der Wahl selbst eintreten zu lassen. Schon das Decret von 1059 hat dieß für den Fall gesetzlich gemacht, daß die Wahl des Papstes gar nicht in Rom vorgenommen werden kann und auch seine Inthronisation daselbst zunächst verhindert ist. Dadurch erhalten diese Acte den Charakter von Festlichkeiten, so wichtig sie im einzelnen Falle für die ganze Zukunft des Papstes sein mögen. Da jedoch die Consecration an sich unbedingtes Erforderniß ist, so wird sie auch ohne Bedenken an einem andern Orte vorgenommen, später meist an die Wahl selbst unmittelbar angeschlossen, wenn diese auswärts vollzogen wurde. Dadurch mußte auch die alte Regel über die Reihenfolge der Acte erschüttert werden. Diese bestimmte, daß man nach der Wahl den Gewählten in den Lateran brachte, denn damit kam er in den Besitz. Dann folgte der Ordnung nach am nächsten Sonntage die Consecration. Statt dessen fügte es sich, daß sehr oft der neugewählte Papst schon consecrirt nach Rom kam und so erst Besitz vom Lateran nehmen konnte. Eine weitere Folge, welche wir aus den Bestimmungen im *ordo Romanus* ersehen, ist dann, daß es auch bald der freien Wahl überlassen bleibt, ob der Einzug sich zuerst nach dem Lateran oder nach Sanct Peter wendet.

Uebrigens erklärt es sich auch aus dem älteren Verhältnisse zwischen der Wahl und dem Einzuge in den Lateran, daß die Gebräuche bei dem letzteren größtentheils noch die Erhebung des Papstes in die neue Würde und die Pflichten und Rechte der letzteren versinnbildlichen. Die Erhebung ist vor Allem angezeigt durch das Sitzen auf

der sedes stercoraria ¹⁾, welches dem Eintritte vorangeht und die große Kluft zwischen der Niedrigkeit des vorigen und der Erhabenheit des neuen Standes vorstellt. Weiterhin muß der Papst auf den zwei Porphyrfesseln sitzen, um zu zeigen, daß er die Richter Gewalt des Petrus und das Lehramt des Paulus vereinigt, und die Insignien, welche ihm hierauf übergeben werden, deuten auf die Eigenschaften, welche hierfür erforderlich sind.

In der Schrift von Zöpfel ist die Frage ausführlich erörtert, was unter der Inthronisation des Papstes zu verstehen sei, und der Verfasser gelangt zu dem Ergebnisse, daß dieselbe als besonderer Act zu denken sei, der darin bestand, daß der neue Papst einen Stuhl einnehmen mußte, auf welchem nach der Ueberlieferung der Apostel Petrus selbst gefessen, und zwar der Regel nach den in Sanct Peter befindlichen, und daß dieser Act meist mit der Consecration verbunden worden sei ²⁾. Auf die Beweisführung genauer einzugehen, würde hier zu weit führen, und ich muß mich in der Kürze auf die Andeutung der abweichenden Ansicht beschränken, daß es einen besonderen Act der Inthronisation in dieser Zeit nicht gab, daß vielmehr der Ausdruck vielfach bildlich von der Einsetzung in die päpstliche Würde überhaupt gebraucht wird ³⁾. Mindestens mit gleichem Rechte wie jene Ansicht ließe sich die Beziehung der Inthronisation auf die erste Adoration nach der Wahl durchführen, wie sie denn auch mit der Namen-

¹⁾ Vgl. über diesen und die übrigen Gebräuche die gründliche Erörterung bei Zöpfel a. a. O. S. 195 ff. Die sedes stercoraria wird zuweilen irrthümlich mit den Porphyrstühlen vor der Salvestercapelle verwechselt, an deren Form sich die Sage von der Geschlechtsuntersuchung angeknüpft hat. Für den Namen der ersteren verweist Zöpfel, S. 206, auf den Gebrauch, daß dabei die Psalmworte gesprochen wurden: „suscitat de pulvere egenum et de stercore erigit pauperem, ut sedeat cum principibus et solium gloriae teneat.“ Der letzte Ursprung des Namens ist aber wahrscheinlich zu erkennen aus einer poetischen Beschreibung der Erhebung Bonifacius' VIII., s. Raynald. 1295, 6:

— „En sedes capiens de stercore nomen,
In platea est circa templum, despecta parumper,
Visa novis, quia foeda loco, — — —
etc. etc.

²⁾ A. a. O. S. 243 ff.

³⁾ So erscheint der Begriff meist in den Berichten des 11. Jahrhunderts, namentlich bei Bonitho.

gebung verbunden wird. Damit soll nicht bestritten werden, daß sie auch in jener Verbindung mit der Consecration genannt ist. Aber man muß einestheils die mancherlei Zufälligkeiten bei einzelnen Wahlen in Betracht ziehen, anderentheils die der Sache fernestehenden Berichte ausscheiden ¹⁾. Als maßgebend für diese Frage darf der Umstand angesehen werden, daß der ordo Rom. XII bei Mabillon diesen Act als besondere Feierlichkeit nicht kennt ²⁾.

¹⁾ Wäre die Inthronisation ein so bedeutsamer besonderer Act gewesen, so könnte sie keinesfalls an der Consecration hängen, welche für das Eintreten in die päpstliche Gewalt nicht entscheidend war.

²⁾ Vgl. Mabillon, II, S. 213 und 214. Hier erhellt deutlich unter Anderem: 1) wenn die Wahl selbst in der Peterskirche geschah, so erfolgte das, was man Inthronisation nennen kann, sogleich nach der Wahl und nicht bei der Consecration; 2) wenn der Gewählte auswärts consecrirt war, so erfolgte es beim Einzug je in der Kirche, in welcher er abstieg, sei es die Peterskirche oder die Laterankirche.

Ueber eine vormosaische Sintfluthversion ¹⁾.

Von

Dr. phil. Buddensieg in London.

Die in ihren ersten Anzeigen bereits durch mehrere politische Zeitungen dem Publicum bekannt gegebene Entdeckung einer chaldäischen Sindsfluthversion, die von George Smith, einem Archäologen von der assyrischen Abtheilung des Britischen Museums in London, vor Kurzem gemacht wurde, hat, nachdem man ihrer Veröffentlichung in den weitesten Kreisen der britischen Wissenschaft mit großer Spannung entgegengesehen hatte, seit ihrer Publication diesen Erwartungen zunächst doch nur insofern entsprochen, als sie das in allen verwandten Wissenschaftszweigen wachgerufene Interesse mit Ernst vor die Lösung der durch die Entdeckung erst angeregten Fragen gefordert hat. Denn will man von einem positiven Werthe, der aus der Auffindung und Entzifferung dieser Keilinschriften resultire, reden, so ist es unbedingt vorzeitig, denselben auf dem Gebiete der biblischen Archäologie zu suchen, auf welches man allerdings durch das Factum geführt wird, daß der Entdecker die Resultate seiner Arbeiten in der Society of Biblical Archaeology, London, veröffentlichte; vorzeitig auch der Enthusiasmus einzelner Theologen und besonders des die

¹⁾ Der nachfolgende Aufsatz erhebt nicht den Anspruch einer selbständigen Forschung auf dem assyrischen Sprachgebiete, insofern er etwa für die größere oder geringere Genauigkeit der Smith'schen Uebersetzung der Keilinschriften und der aus denselben gezogenen Folgerungen einträte, sondern will wesentlich nur eine Orientirung auf dem interessanten Felde dieser neuesten englischen Entdeckungen für deutsche Leser bezwecken und beschränkt sich deshalb auf eine möglichst vollständige und objectiv Darstellung des auf diesem Gebiete bisher Geleisteten. — [In Betreff der älteren Literatur über die Sintfluthsagen des Alterthums wird es genügen, auf die Abhandlung von Dr. Böckler in diesen Jahrbüchern, Band XV, S. 319 ff., auf den Vortrag Dr. Diestel's über die Sintfluth und die Fluthsagen des Alterthums, Berlin 1872, und auf den Artikel von Nägelsbach in der theologischen Real-Encyclopädie, Band X, S. 394 ff., zu verweisen. — Unmerk. der Redaction.]

Sache protegirenden und über sie in Schauffement gerathenden „Daily Telegraph“, sofern der Keilschriftinhalt eine „Bestätigung“ der biblischen Version geben soll, also in kirchlich-apologetischem Interesse stände. Daß die Entdeckung auch dieses Gebiet beeinflusse, dazu fehlt, die Correctheit der Smith'schen Uebersetzung und seines Commentars vorausgesetzt, noch 1) die endgültige Entscheidung über das Alter des Documentes, 2) die Bestimmung seines Verhältnisses zu einer weiteren Originalversion und 3) der Nachweis, daß diese altassyrische Tradition mit der hebräischen in keinem Zusammenhang stehe, und beide Texte also weder von einander noch von einem gemeinsamen Urtexte abhängen. — Der sarkastische Dämpfer, den der „Spectator“ wohlfeil genug dem „Gottesgelehrtenenthusiasmus“ aufsetzt, als welcher doch keinen Anlaß habe, sich „an Götter, die den Schwanz zwischen die Beine nehmen,“ zu verschwenden, scheint freilich nicht von jenem wissenschaftlichen Ernste angeregt zu sein, den das Blatt doch verräth, wenn es auf die Möglichkeit der Gewinnung einer differirenden Version aus anderen Tafeln hintweist und sich zu der wörtlichen wie sachlichen Akribie der Smith'schen Veröffentlichung noch nicht unbedingt verstehen will.

Auf die erwähnten Punkte wird es, will man die Resultate der Entdeckung theologisch verwenden, zunächst ankommen, und es wird die durch das einmal wachgerufene Interesse allerdings erleichterte, der nächsten Zeit vorgelegte Aufgabe sein, einmal den Originaltext herzustellen, um so die gegenwärtige Uebersetzung der weiteren Bestätigung durch andere Assyriologen unterbreiten zu können¹⁾, zum Zweiten an eine Erforschung der andern vorhandenen assyrischen Fragmente zu gehen und nach weiteren zu suchen²⁾. Aber auch dann wird

¹⁾ was in beschränktem Maße durch die im Verlage von Mansell & Comp., London, erschienenen photographischen Abdrücke der Tafeln geschehen ist.

²⁾ Das tief- und weitgehende Interesse für und das Vertrauen in die Smith'sche Entdeckung wird durch die eben durch die Zeitungen gehende Nachricht bewiesen, daß die Eigenthümer einer großen Zeitung (des „Daily Telegraph“ unzweifelhaft) dem Entzifferer carte blanche zum Zwecke weiterer Nachgrabungen im Guphratthale angeboten haben und daß Smith sich nach Vorlegung der Angelegenheit vor die Oberbehörden des Britischen Museums bereits nach dem Orient eingeschifft habe (Athenäum vom 21. December 1872). Vielleicht aber ist durch die Nachricht nur das Andere bezweckt worden, die Unterstützung der Regierung zur Fortsetzung der gegenwärtigen und zur Anregung weiterer Studien auf diesem Gebiete zu sollicitiren, da der Premierminister Gladstone in derjenigen Sitzung der Archäologischen Gesellschaft, in der Smith die Tafeln übersezte, der ihm durch

die eventuelle Uebereinstimmung des Gefundenen und des noch zu Findenden mit dem biblischen Fluthbericht, der uns übrigens als integrierender Bestandtheil des Pentateuchs in seinen wesentlichen Grundzügen von vornherein als Wahrheit feststeht, noch nicht als „Bestätigung“ gelten dürfen, bevor nicht endgültige Resultate über den Zusammenhang der hebräischen und assyrischen Traditionen wissenschaftlich zu Tage gefördert sind. — Es behält demnach gegenwärtig die Smith'sche Entdeckung an sich nur einen Werth für die Philologie und die babylonische Religionswissenschaft.

Das betreffende Document wurde Dienstag den 3. December 1872 vor einem zahlreichen und gewählten Publicum ¹⁾ in den Räumen der Society of Biblical Archaeology veröffentlicht. Die von dem Vorsitzenden im Anschluß an die gewohnten englischen Einlebungsceremonien gemachten Bemerkungen beschränkten sich darauf, daß während der englischerseits vorgenommenen Ausgrabungen im alten Königspalaste zu Ninive, vor etwa 15 Jahren, auch die Trümmer der alten königlichen Bibliothek ans Tageslicht gefördert wurden und daß unter diesen die Staatsannalen der Chaldäer, auf Tafeln verschiedener Größe in altassyrischer Keilschrift eingekratzt, sich befanden. Von da sind dann diese Thonfragmente in verhältnißmäßig vortrefflichem Zustande und nur im Ausnahmefalle verletzt ins londoner British Museum gewandert, um von nun an die unerschöpfliche Fundgrube für die Assyriologen zu werden. Die vergangenen 15 Jahre haben denn auch für die assyrischen Forschungen sehr ersprießliche Resultate geliefert. — In den Sammlungen des Museums befinden sich mehrere tausend kleine Thonstücke, welche von dem Vorsteher der betreffenden Abtheilung Mr. G. Smith, je nach den auf ihnen behandelten Gegenständen in bestimmte Sectionen getheilt sind, und unter

einen directen Antrag auf Regierungsunterstützung bereiteten schwierigen Situation sich nur durch einige feine witzige Bemerkungen zu entziehen wußte und den Verfolg der Arbeiten der Energie und dem Geldbeutel der zunächst theilhaftigen Privatfreie anempfohl.

¹⁾ Es waren außer dem Vorsitzenden, Sir Henry Rawlinson (Archäologen und gegenwärtigen Präsidenten der Königl. Geographischen Gesellschaft) noch die Minister Gladstone und Childers, der Dechant von Westminster und Lady A. Stanley, die Herren Roebuck, E. Birch und Rodwell (Archäologen), E. Deutsch (Sanskritforscher vom Britischen Museum) und noch viele andere wissenschaftliche Autoritäten anwesend.

diesen etwa 80 Tafelfragmente, die sich auf die große Fluth und andere mit dieser zusammenhängende mythische und mythologische Ereignisse beziehen. Das bereits seit längerer Zeit wachgerufene Interesse G. Smith's hat ihn nun in den letzten Jahren mit Eifer die ganze einschlagende Legendenserie durchsuchen lassen, bis er mit Hülfe der mehr oder weniger verstümmelten 80 Fragmente vor mehreren Monaten sich schließlich im Stande sah, ziemlich den vollständigen Text der Fluthversion und mehrerer anderer verwandter Legenden herzustellen.

Der umfassendere Bericht, dessen Theil die Sintfluthversion ist, befand sich ursprünglich auf zwölf Tafeln, das fragliche wichtige Fluthsagefragment auf der ersten als ein Glied dieser längeren Legendenkette. Es wird für einen klaren Ueberblick des Ganzen und zur Einleitung zum Fluthbericht, sowie zur Begründung seiner Verbindung mit dem Ganzen wichtig sein, den Inhalt des ersten Serientheiles in seinen wesentlichen und charakteristischen Zügen mit hierher zu setzen und dem Leser zu bieten. — Der Held der Legenden ist der große König Izdubar, dessen Blüthe in die Zeit kurz nach der Fluth fällt. Aus den Aufzeichnungen ergiebt sich, daß er in Erech (vgl. 1 Mos. 10, 10, jetzt Warka) herrschte und die meisten seiner Heldenthaten in diesem Euphratthale ausgeführt wurden. Es werden nur vier Städte auf den verschiedenen Tafeln genannt: Surripak, Ripur, Erech und Babel, in welchen beiden letzteren Nimrod zuerst residirte (vgl. 1 Mos. 10, 10), während Ripur nach dem Talmud identisch mit Kalne (a. a. O.) ist und demnach nach der Genesisstelle nur die Identität von Surripak und dem biblischen Akad zu erweisen wäre. — Nach der Besiegung Belusu's setzt Izdubar sich die Krone auf, freit und gewinnt die Göttin Ishtar (Ishtaroth, Astarte, Venus), die als „Königin der Schönheit“ aber bereits in einem Gotte, dem „Sohne des Lebens“, einen ersten Gatten besaß. Im Laufe der Jahre, nachdem seine Heldenthaten (z. B. die mit Hülfe seines Dieners Heabani ausgeführte Vernichtung eines geflügelten Stieres) seinen Ruhm weit verbreitet, kam indessen über Izdubar in seinem Heroen- und Gattenglück eine Krankheit und die Furcht vor dem Tode, des Menschen letztem und größtem Feinde, trat ihn an. Da brachten ihm seine Babylonier die Kunde von und ihren Glauben an einen Prophet-Patriarchen, Sisir (Xisuthros), der ohne Tod in die Unsterblichkeit versetzt worden sei. — Damit beginnen Izdubar's Wan-

derjahre. Entschlossen, Sisit, bis er ihn gefunden, zu suchen, macht der Heldenkönig sich auf den Weg, der ihn zu dem Unsterblichen führen soll; von dem will er erkunden, wie er selbst in die Unsterblichkeit versetzt worden sei und welchen Preis und welche Wege die Erlangung gleicher Herrlichkeit gette. — Auf dem correspondirenden Täfelchen finden sich an dieser Stelle Lücken vor, die auf einen Traum Izdubar's deuten: „In Sin betete ich und vor die Götter kam mein Flehen; Frieden gaben sie mir und sandten einen Traum zu mir.“ Leider sind die Beschädigungen hier so bedeutend, daß die Grundidee sich nicht mit Sicherheit conjiquiren läßt, der Traum scheint aber mit der Wanderung zusammenzuhängen und dem Herumziehenden eine Art Wegweiser zu sein. Auch die nächsten Abenteuer leiden im Original an derselben fragmentarischen Zerstörung. — Nach langem Umherirren endlich trifft Izdubar auf einen Seefahrer Urhamsi (Orchamos), mit dessen Hülfe er sich ein Fahrzeug herstellt, um die Forschung nach Sisit fortzusetzen. Nach einer Seefahrt von ca. 45 Tagen, auf der Urhamsi dem lauschenden Izdubar von den „Todeswassern“ erzählt, kommen sie in eine Gegend nahe der Euphratmündung und finden hier Sisit eingeschlummert. — An dieser Stelle unterbricht abermals die Zerstückelung der Tafel den Zusammenhang. Nach dem Context scheint es annehmbar, daß Sisit von beiden in der Ferne in Gesellschaft seiner Gattin gesehen wird, getrennt von den Suchenden durch einen breiten Strom. Darauf stellt Izdubar an Sisit eine — gleichfalls verloren gegangene — Frage, welche indessen die wichtigen Fragen über Leben und Tod enthalten haben muß; auch der erste Theil der Sisit'schen Antwort ist nicht mehr vorhanden, dagegen ihre letzte Hälfte aufbewahrt; sie bezieht sich auf den Tod, seine Schmerzen, seine Allgemeinheit u. s. w. und schließt schön so: „Die Göttin Mamitu, die Verwalterin des Schicksals, ihnen hat sie ihren Tag bestimmt, fest hat sie gesetzt Tod und Leben, aber des Todes Tag ist nicht bekannt.“

Mit diesen schönen Worten endet Sisit's Rede und die zehnte Tafel; die in Frage stehende elfte beginnt mit der Frage Izdubar's nach der Erreichung der Unsterblichkeit und Sisit antwortet mit dem Bericht von der Fluth und seiner eigenen Frömmigkeit, deren Frucht seine gegenwärtige Unsterblichkeit sei. Die wörtlich genaue Uebersetzung dieser Sisit'schen Antwort aus dem Smith'schen Englisch lautet so:

- 1) Izdubar in dieser Weise sagte zu Sifit in der Ferne
- 2) Sifit
- 3) Die Geschichte sage du mir
- 4) Die Geschichte sage du mir
- 5) bis zur Mitte zu führen Krieg
- 6) ich komme hinauf nach dir
- 7) Sage wie du es vollbracht hast und in dem Kreise der Götter Leben
hast gewonnen
- 8) Sifit in dieser Weise sagte zu Izdubar
- 9) Ich will offenbaren dir Izdubar das verborgene Wort
- 10) Und die Weisheit der Götter will ich dir ansagen
- 11) Die Stadt Eurippak die Stadt die du aufgerichtet hast
gesetzt
- 12) War alt und die Götter in ihr
- 13) Wohnen ein Sturm ihr Gott die großen Götter
- 14) Anu
- 15) Bel
- 16) Ninip
- 17) Herrscher von Hades
- 18) Ihren Willen offenbarten inmitten
- 19) hörend und er sprach zu mir so
- 20) Eurippakite Sohn des Ubaratutu
- 21) Mache ein großes Schiff dir
- 22) Ich will vertilgen die Sünder und das Leben
- 23) Laß hineingehen allen lebendigen Samen sie zu bewahren alle
- 24) Das Schiff das du machen sollst
- 25) Ellen soll sein das Maß seiner Länge und
- 26) Ellen die Zahl seiner Breite und seiner Höhe
- 27) Auf die Tiefe laß es laufen
- 28) Ich vernahm es und sagte zu Hea meinem Herrn
- 29) Hea mein Herr dieses das du mir geboten hast
- 30) Ich will es thun es soll geschehen
- 31) Heer und Menge
- 32) Hea that seinen Mund auf und sprach und sagte zu mir seinem Knechte
- 33) du sollst sagen zu ihnen
- 34) er hat sich gewandt von mir und
- 35) festgesetzt

An dieser Stelle sind ca. 15 Zeilen verloren; Smith vermuthet in der Lücke eine Bauanweisung für das Schiff.

- 51) es
- 52) Welches in
- 53) Stark ich brachte
- 54) Am fünften Tage es
- 55) In seinem Umfange 14 Maß seine Seiten
- 56) Vierzehn Maße maß es oben darüber
- 57) Septe ich sein Dach auf ich schloß es ein

- 58) Ich fuhr in ihm zum sechsten Mal Mal ich zum siebenten Mal
- 59) In die ruhlose Tiefe zum Mal
- 60) Seine Bretter die Wasser herein ließen sie
- 61) Zerbrochenes sah ich und Löcher meine Hand legte
- 62) Drei Maß Pech goß ich auswendig hin
- 63) Drei Maß Pech goß ich inwendig hin
- 64) Drei Maß die Männer tragend seine Körbe (carrying its baskets) nahmen sie richteten auf einen Altar
- 65) Ich schloß den Altar ein den Altar für ein Opfer
- 66) Zwei Maße der Altar Pazziru der Schiffer
- 67) für schlachtete Ochsen
- 68) von an jenem Tage auch
- 69) Altar und Weintrauben
- 70) wie die Wasser eines Flusses und
- 71) wie der Tag ich bedeckte (es) und
- 72) als bedeckend legte meine Hand
- 73) und Schamas vollendete das Bauholz des Schiffs
- 74) stark und
- 75) Schiff streute ich aus oben und unten
- 76) gingen hinein zwei Drittel davon
- 77) Alles was ich besaß ich sammelte es Alles was ich besaß ich sammelte des Silbers
- 78) Alles was ich besaß ich sammelte des Golds
- 79) Alles was ich besaß ich sammelte des lebendigen Samens das Ganze
- 80) Ließ ich gehen hinauf in das Schiff alle meine Knechte und Mägde
- 81) Die Thiere des Feldes das Lebendige des Feldes die Kinder der Menge sie alle ich ließ sie gehen hinauf
- 82) Eine Fluth Schamas machte und
- 83) Er begann und sprach in der Nacht ich will es regnen lassen schwer vom Himmel
- 84) Gehe hinein in die Mitte deines Schiffs und schließe deine Thür
- 85) Eine Fluth ließ er kommen und
- 86) Er begann und sprach in der Nacht ich will es regnen lassen schwer vom Himmel
- 87) An dem Tage da ich feierte sein Fest
- 88) An dem Tage den er bestimmt hatte Furcht hatte ich nicht
- 89) Ich ging hinein in die Mitte des Schiffs und schloß meine Thür
- 90) Zu lenken das Schiff Buzursadirabi dem Schiffer
- 91) Den Palast gab ich in seine Hand
- 92) Die Wuth eines Wetters am Morgen
- 93) Erhob sich von dem Ende des Himmels anfangend und weit
- 94) Bul in seiner Mitte donnerte und
- 95) Nebo und Saru schritten voran
- 96) Die Träger des Thrones wandelten über Ebenen und Berge
- 97) Der Zerstörer Nergal schlug um

- 98) Nintp schritt voran und schlug zu Boden
- 99) Die Geister trugen Vernichtung
- 100) In ihren Herrlichkeiten legten sie die Erde
- 101) Von Vul die Fluth reichte bis zum Himmel
- 102) Die herrliche Erde wurde gewandelt in eine Wüste
- 103) Die Oberfläche der Erde wie es legte
- 104) Zerstörte alles Leben von dem Antlitz der Erde
- 105) Das heftige Sturmweather über die Menschen hinweg reichte bis zum Himmel
- 106) Bruder sah nicht seinen Bruder nicht schonte es die Menschen im Himmel
- 107) Die Götter fürchteten das Wetter und
- 108) Suchten Zuflucht in den Himmel von Anu stiegen sie auf
- 109) Die Götter wie Hunde mit eingezogenem Schweife kauerten sich zusammen
- 110) Verkündete Ishtar eine Rede
- 111) That die große Göttin ihren Mund auf und sprach
- 112) Die Welt zur Sünde hat sich gewandt und
- 113) Dann vor den Göttern habe ich geweissagt Verderben
- 114) Wenn ich weissagte vor den Göttern Verderben
- 115) Dem Uebeln hatte sich hingegeben all mein Volk und ich weissagte
- 116) So ich habe gezeugt den Menschen und lasse ihn nicht
- 117) Wie die Söhne der Fische füllen die See
- 118) Die Götter über die Geister weinten mit ihr
- 119) Die Götter auf ihren Stühlen daßend in Klagen
- 120) Verhüllt waren ihre Lippen wegen des kommenden Verderbens
- 121) Sechs Tage und Nächte
- 122) Vergingen das Windweather und der Sturm wurden übermächtig
- 123) Am siebenten Tage in seinem Laufe wurde still der Sturm und all das Wetter
- 124) Das vernichtet hatte wie ein Erdbeben
- 125) Ward ruhig die See ließ er trocknen und der Wind und das Wetter hörten auf
- 126) Ich ward (fort)getragen durch das Meer der Uebelthäter
- 127) Und alle die Menschenkinder die sich wandten zur Sünde
- 128) Wie Schilf trieben ihre Leichname umher
- 129) Ich that auf das Fenster und das Licht brach herein über meinen Zufluchtsort
- 130) Ging es hinweg ich saß still und
- 131) Ueber meinen Zufluchtsort kam Frieden
- 132) Ich ward getragen über das Ufer hin am Ende des Meeres
- 133) Zwölf Maße hoch stieg es hinauf über das Land
- 134) Zu dem Lande Nizir kam das Schiff
- 135) Der Berg Nizir hielt auf das Schiff und darüber hinwegfahren konnte es nicht
- 136) Den ersten Tag und den zweiten Tag der Berg Nizir derselbe
- 137) Den dritten Tag und den vierten Tag der Berg Nizir derselbe
- 138) Den fünften Tag und den sechsten Tag der Berg Nizir derselbe
- 139) Am siebenten Tage wie er dahinschwand
- 140) Sandte ich weg eine Taube und sie verließ mich die Taube flog davon und suchte und

- 141) Eine Ruhstätte fand sie nicht und sie kehrte zurück
- 142) Ich sandte weg eine Schwalbe und sie verließ mich die Schwalbe flog davon und suchte und
- 143) Eine Ruhstätte fand sie nicht und sie kehrte zurück
- 144) Ich sandte weg einen Rabe und er verließ mich
- 145) Der Rabe flog davon und die Leichname auf den Wassern sah er und
- 146) Er fraß er schwamm und hinweg flog er und kehrte nicht zurück
- 147) Ich sandte weg alles Lebendige nach den vier Winden ich geß aus ein Trankopfer
- 148) Ich baute einen Altar auf der Spitze des Berges
- 149) An sieben Pflanzen schnitt ich
- 150) Unten hin legte ich Schilf Fichtenreiser und „Simgar“
- 151) Die Götter versammelten sich als es brannte die Götter versammelten sich als wohlgefällig (good) brannte
- 152) Die Götter wie über dem Opfer kamen zusammen
- 153) Vor Alters auch der große Gott wie er dahinwandelte
- 154) Die große Herrlichkeit von Anu hat er geschaffen wenn die Herrlichkeit
- 155) Dieser Götter wie von Ukin-Stein (? stone, wahrscheinlich verdrückt für shone, dann: erschien) auf meinem Antlitz konnte ich (sie) nicht ertragen
- 156) In jenen Tagen betete ich daß für immer ich (es) nicht müßte ertragen
- 157) O daß die Götter kämen zu meinem Altar
- 158) O daß Bel nicht käme zu meinem Altar
- 159) Denn er hat mich nicht angesehen und hat ein Wetter erregt
- 160) Und mein Volk hat er in die Tiefe gegeben
- 161) Vor Alters auch Bel wie er dahinwandelte
- 162) Sah das Schiff und es ging Bel von Zorn voll zu den Göttern und Geistern
- 163) Laß nicht Einen herauskommen lebendig laß nicht einen Mann gerettet werden aus der Tiefe
- 164) Ninip that seinen Mund auf und sprach und sagte zum Kämpfer Bel
- 165) Wer wird dann davonkommen Hea verstand die Worte
- 166) Und Hea wußte alle Dinge
- 167) Hea that seinen Mund auf und sprach und sagte zum Kämpfer Bel
- 168) Du Fürst unter den Göttern Kämpfer
- 169) Wenn du zornig warst ein Sturmwetter erregtest du
- 170) Der Sünder that seine Sünde der Uebelthäter that sein Uebles
- 171) Möge der Erhöhte nicht gestürzt werden möge der Gefangene nicht befreit werden
- 172) Anstatt daß du ein Wetter lässest kommen mögen die Löwen zunehmen und die Menschenkinder sich mindern
- 173) Anstatt daß du ein Wetter lässest kommen mögen die Leoparden zunehmen und die Menschenkinder sich mindern
- 174) Anstatt daß du ein Wetter lässest kommen möge eine Hungersnoth kommen und das Land verheert werden
- 175) Anstatt daß du ein Wetter lässest kommen möge die Pestilenz zunehmen und die Menschenkinder vernichtet werden
- 176) Ich schaute nicht heimlich hinein in die Weisheit der Götter

- 177) Ehrfurchtvoll und aufmerkend einen Traum sandten sie und die Weisheit der Götter vernahm er
 178) Als sein Gericht vollzogen war Bel ging hinauf in die Mitte des Schiffs
 179) Er nahm meine Hand und brachte mich heraus mich
 180) Brachte er heraus er ließ bringen mein Weib an meine Seite
 181) Er reinigte das Land u. errichtete einen Bund u. nahm (an) die Menschen
 182) In Gegenwart von Sifit und des Volkes
 183) Als Sifit und sein Weib und das Volk das sein sollte wie die Götter hinweggetragen wurden
 184) Da blieb Sifit an einem fernen Orte an der Mündung der Ströme
 185) Sie nahmen mich und an einem fernen Orte an der Mündung der Ströme setzten sie mich hin
 186) Wenn du dir welchen die Götter erwählt haben dich und
 187) Das Leben das du gesucht hast nachher gewinnen wirst (willst)
 188) Thu' dieses sechs Tage und sieben Nächte lang
 189) Wie ich auch sage in Fesseln fesse ihn
 190) Die Fahrt wie ein Wetter soll über ihn kommen (the way like a storm shall be laid upon him)
 191) Sifit in dieser Weise sagte zu seinem Weibe
 192) Ich verkündige daß der Herrscher der hastig greift nach dem Leben
 193) Die Fahrt wie ein Wetter soll über ihn kommen
 194) Sein Weib in dieser Weise sprach zu Sifit in der Ferne
 195) Reinige ihn und laß den Mann hinweggehn
 196) Die Strafe welche er kam möge er zurückkehren in Frieden
 197) Das große Thor offen und möge er zurückkehren zu seinem Lande
 198) Sifit in dieser Weise sagte zu seinem Weibe
 199) Der Schrei eines Mannes beängstigt dich
 200) Dies thue sein Scharlachtuch lege auf sein Haupt
 201) Und an dem Tage an dem er bestieg die Seite des Schiffs
 202) Sie that (es) sein Scharlachtuch legte sie auf sein Haupt
 203) Und an dem Tage an dem er bestieg die Seite des Schiffs

Die Entzifferung der nächsten vier Zeilen ist schwierig; sie beziehen sich auf sieben an Izdubar vollzogene Purificationsacte; dann folgt:

- 208) Izdubar in dieser Weise sagte zu Sifit in der Ferne
 209) So wie sie gethan hat ich komme hinauf
 210) Freudig meine Kraft giebst du mir
 211) Sifit in dieser Weise sagte zu Izdubar
 212) dein Scharlachtuch
 213) ich habe dir Wohnung gemacht

Abermals folgen in den nächsten fünf Zeilen noch unentzifferte Beziehungen auf den siebenfachen Reinigungsact. Dann:

- 219) Izdubar in dieser Weise sprach zu Sifit
 220) Sifit zu dir können wir nicht gelangen

Von hier an verhindern zahlreiche Verstümmelungen die Sicherheit der Uebersetzung; die noch gebliebenen vereinzelt lesbarlichen Worte

lassen errathen, daß in den nächsten drei Zeilen von einem Manne die Rede ist, der im Todtenreiche weilt, und die dann folgenden 17 Zeilen scheinen einen Rath Sisit's an Urhamsi, Izdubar's Begleiter, zu enthalten, wie sein Herr zu heilen sei. Die angegebenen Mittel (der König sollte in die See getaucht werden, damit seine Haut die alte Schönheit wieder gewinne) lassen bei Izdubar auf irgend eine Form von Hautkrankheit schließen. Nach der oann gegebenen Anwendung der Heilmittel fährt der Text so fort:

- 242) Izdubar und Urhamsi fuhren in dem Boote
- 243) Wo sie sich setzten sie fuhren
- 244) Sein Weib in dieser Weise sprach zu Sisit in der Ferne
- 245) Izdubar geht hinweg zufrieden ist er er vollbringt
- 246) Das was du ihm gegeben hast und kehrt zurück zu seinem Lande
- 247) Und er hörte (es) und nach Izdubar
- 248) Ging er zum Ufer
- 249) Sisit in dieser Weise sprach zu Izdubar
- 250) Izdubar du gehst hinweg zufrieden bist du du vollbringst
- 251) Das was ich dir gegeben habe und kehrt zurück zu deinem Lande
- 252) Ich habe offenbart dir Izdubar die verborgenen Dinge . . .

Darauf — nach den letzten 26 sehr verstümmelten Zeilen — endet Sisit's Rede, Izdubar vernimmt sie und sammelt große Felsstücke, um einen Gedenkstein an diese Ereignisse aufzurichten; es folgen weitere Gespräche zwischen Izdubar und Urhamsi und ihre Thaten und Wanderungen werden erwähnt. Die Fluthversion ist mit jenen Zeilen zu Ende. Ein „Kolophon“ am Schlusse giebt die Ueberschrift der nächsten Tafel, sagt, daß die vorliegende die elfte der Izdubar'schen Geschichtsserie und eine Copie einer alten Inschrift sei. —

Mit diesem Letzteren ist zugleich die Anknüpfung an den Lösungsversuch der zunächst wichtigsten Frage gegeben, der Frage nach dem Alter des Documentes und der Legende überhaupt. — In dieser assyrischen Mythenserie des British Museum finden sich gerade von diesen „Fluth“-Inscriptionen die Fragmente dreier Copien, die Duplicatexte enthalten und in die Zeit Sardanapal's (Assur-Banipal's, 660 v. Chr. Geh.) gehören, da sie, nach Rawlinson, unter den Ausgrabungen des ninivitischen Königspalastes, speciell unter denen der königlichen Bibliothek vorgefunden werden. Aus den Inschriften selbst geht, wie oben gezeigt, hervor, daß die Copien von einem älteren Texte genommen wurden, und zwar von einem, der sich in Erech befand. — Die Frage, wie es zu erklären sei, daß ein altes chaldäisches Document von Erech nach Ninive gebracht und dort copirt worden sei, beant-

wortet sich auf Grund der in den beiden letzten Jahrzehnten gemachten Forschungen über Assyrien dahin, daß es unter den Assyriern nichts Ungewöhnliches war, sich chaldäische Documente, die als alte galten, zu verschaffen und zu copiren, und ein beträchtlicher Theil der assyrischen Literatur besteht aus den Copien dieser älteren babylonischen „classischen“ Werke. —

Die Abfassung dieses cred'schen Originaldocuments oder seine Uebersetzung, die schon sehr früh ins Semitisch-Babylonische vollzogen worden sein muß, einer bestimmten Periode zuzuweisen, dazu scheinen alle bisher gemachten Forschungen noch nicht genug wissenschaftlich sichere Handhaben zu bieten. — An folgenden vier Punkten sind aber die Spuren seines großen Alters zu erkennen: 1) an dem eigenthümlichen Gebrauch des personalpronominalen Nominativs; während derselbe sich nämlich in späteren Documenten ohne besondere selbständige Form immer durch die betreffende Verbalform ausgedrückt findet, ist in den vorliegenden Inscriptionen immer ein selbständiger Ausdruck gebraucht; 2) an dem Alphabete; in den Originaldocumenten war eine abweichende ältere Buchstabenform angewandt, so daß sich in den vorliegenden Inscriptionen an denjenigen Stellen, wo der ninivitishe Copist in seinem modernen Alphabete keinen entsprechenden Buchstaben substituten hatte oder den Sinn der alten Form nicht kannte, einzelne Lettern in ihrer alten hieratischen Form finden; 3) an den Varianten; die drei vorhandenen assyrischen Copien bieten nämlich schon eine Anzahl abweichender Lesarten, die sich erst nach Abfassung des Originaltextes in seine späteren Wiederholungen eingeschlichen haben können; endlich 4) an den Glossen; eine Anzahl gegenwärtig im Text stehender Sätze sind noch jetzt als frühere Glossen erkenntlich, die ursprünglich den Text erklärten; aber noch vor der Aufertigung der assyrischen Copien waren die Glossen mit dem Verluste ihres ursprünglichen Gebrauchs und Zweckes in den Text fortlaufend eingefügt worden. — Zunächst weisen die vorliegenden Inscriptionen sich selbst ein höheres Alter zu: die Schlußbemerkung am Ende der Keilschriften auf jeder der 12 Tafeln macht den Tafelinhalt erst zu der Copie eines älteren Documents, eine Thatiache, die nach Rawlinson auch an vielen anderen Stellen der Inschriften durch die seitens der königl. Copisten in Ninive gemachte Glosse: „Hier ist das Original schadhaft“, bestätigt wird. Ferner bleibt unerwiesen, ob wir in diesem „Original“, von dem die vorliegenden Copien genommen wurden, auch wirklich die erste ursprüngliche Redaction der Legende ha-

ben. — Aus der Zeit Sardanapal's weisen uns demnach diese letzteren Bemerkungen hinweg in ein höheres Alterthum hinein. Eine Vergleichung der vorliegenden Sinesischen Version mit bestimmt datirten Texten aus der Zeit Sargon's I. (von 722 — 705 v. Chr.) weist über diese hinaus und nach Smith darf die Originalcomposition nicht später als ins 17. Jahrhundert vor Christo gesetzt werden; „vielleicht jedoch ist sie viel älter“.

Der Name des Monarchen, in dessen Zeit die Urkunden, wie der Context ergibt, gehören, ist in Monogrammen geschrieben und darum phonetisch schwer zu entziffern; mit Berücksichtigung der gewöhnlichen Laut- und Zeichengesetze liest Smith ihn „Izdubar“. Der Charakter seiner im Text beschriebenen Thaten und Fahrten verweist aber diesen Regenten aus dem Gebiete der Geschichte in eine mythische Periode; die von Seiten einer Göttin ihm angebotene Heirath, Izdubar's Göttervision, die das Land verwüstenden Ungeheuer, die sagenreiche Expedition zur Auffindung Sisir's, die unhistorische Eroberung Erech's, unter deren Schrecken die die Stadt bewohnenden Völker sich in Thiere verwandelten, um der Wuth des Eroberers zu entgehen, alle diese legendenhaften Züge beweisen den unhistorischen Charakter dieser Epoche. Weil aber diese zahlreich vorhandenen Kennzeichen der Mythe die Herabsetzung der vorliegenden Version in eine geschichtliche Periode nicht gestatten, andererseits nach den neueren Forschungen deutscher und englischer Gelehrter (Schrader, Oppert, Deutsch, Saicey, Rawlinson und Lahard) die historische Aera der Assyrier bis auf 5150 vor Christo zurückdatirt, so scheint, ehe eingehendere Forschungen und schärfere Untersuchungen an den soeben zu literarischer und archäologischer Berühmtheit gelangten Documenten gemacht worden sind und unumstößliche Resultate ergeben haben, die von Rawlinson der Wissenschaft angebotene, etwas harte Conjectur eines circa 8000jährigen Alters dieser Relationen Manches für sich zu haben und nicht im blinden Haschen nach einer genialen Idee gemacht zu sein.

Aus der Ueberschrift derjenigen Tafeln, die Izdubar's Geschichte geben, geht hervor, daß dieser Monarch in der der Fluth unmittelbar nachfolgenden Epoche lebte, während es gleichzeitig eine Conjectur von Smith ist, daß Izdubar der Gründer Babels, vielleicht der biblische Nimrod ¹⁾ sei; „nur seien in Babylon so viele Legenden über

¹⁾ Sir H. Rawlinson, auf diesem assyriologischen Gebiete eine der ersten Autoritäten Englands, garantirt zwar die formelle Genauigkeit (in erster Linie der

Izdubar in Umlauf, daß man selbst seine Existenz bezweifeln könne; die Fragmente der Izdubargeschichte, so weit er dieselben bis jetzt untersucht hätte, erinnerten ihn an die Heldenthaten und Arbeiten des Herakles und in der Voraussetzung, daß unsere gegenwärtige berossische Version in Bezug auf Daten correct sei, könnte man Izdubar wohl 30,000 (!) Jahre vor Christo setzen; aber einer so fernen Zeit könne natürlich kein Schriftstück angehören.“ —

Das Vorstehende läßt befürchten, daß auf diesem antiquarischen Gebiete der Conjectur der gleiche Spielraum gestattet sei, wie auf dem zunächst auf die Eigennamenlaute und ihre Rechtschreibung beschränkten sprachlichen. Man hat, da bei dem Mangel authentischer altassyrischer Lexica der Schlüssel zur phonetischen Lautauffindung der meist in Monogrammen geschriebenen Eigennamen noch nicht gefunden

Uebersetzung) Smith's, sachlich aber hält er z. B. abweichend von ihm an der Identität Izdubar's mit Zoroaster fest, weiterhin dann mit dem biblischen Nimrod nur insofern, als die Juden und ersten Christen jenen mit diesem in Verbindung zu bringen pflegten. Sir Henry sieht in der entdeckten Version eine nationale oder locale Wiedergabe des Universal-Sonnenmythus. So entspreche dem „Izdubar“ in dem geschätzten Repertorium babylonischer Traditionen („On the agriculture of the Nabathaeans“ by Ibn-Wakshi) Yanla-Schad oder Zenshid, das der arische Name für Sonne sei; es sei ferner auch im Namen Izdubar das bestimmende Element Feuer, wenn man sich zu seiner Deutung „Quelle des Feuers“ auch nicht verstehen wolle. Daher sei die seitens der Griechen gemachte Identification jenes altbabylonischen Weisen und Zoroaster's zu erklären, welcher letztere die Babylonier nicht nur Astronomie und Astrologie gelehrt, sondern auch den Feuercult eingeführt haben soll. — Indem so die „Sonne“ zur Heldin der Legende wird, repräsentirt der Inhalt jeder einzelnen der zwölf Tafeln aus dieser Izdubarserie präcis eine Legende, die mit dem betreffenden Monat oder dem entsprechenden Zeichen des babylonischen Thierkreises in Verbindung steht. Die Sage von der Vernichtung des geflügelten Stiers bezieht sich auf das Zeichen des Stiers (taurus) im babylonischen Kalender, die Fischsage auf den Monat der Jungfrau (virgo), die Mamitulegende auf der 10. Tafel, deren Gegenstand Leben und Tod ist, auf das Winterсолstitium (im Zeichen des Steinbocks), welches mit dem in der Natur eintretenden Tode in Verbindung gebracht wurde, endlich am schlagendsten die Fluthversion selbst auf der 11. Tafel auf den 11. Monat, der in Babylon dem Regen- und Sturmgotte heilig war (im Zeichen des aquarius). Die letzte 12. Tafel wird dem entsprechend Beziehungen auf das Lebensende Izdubar's enthalten, bis auch er — dem Neujahr entsprechend — in der Unsterblichkeit wiedergeboren wird. Der entsprechende babylonische Monatsname bezieht sich auf die Ernte als Hinweis auf das Schneiden des Getreides und somit auf das Ende alles vegetabilischen Lebens (cf. Athenaeum vom 7. December 1872. Die Aufschrift ist vom 5. December, also kaum 30 Stunden nach dem Smith'schen Vortrage. Hat nur den Werth einer geistreichen Conjectur).

ist, die hier gegebenen nur als provisorische zu nehmen und das ängstliche Bedenken Smith's über die gänzliche Verschiedenheit der von ihm gegebenen Namen von den hebräischen und den Perosisch-griechischen scheint nicht gewichtig genug zu sein, die Bedeutung der vorliegenden chaldäischen Sintfluthversion in der ihr zukommenden Beziehung herabzusetzen, um so mehr, als die Möglichkeit, bei dem Entzifferungsgeschäft dieser monogrammatischen Namen auf die falsche Fährte und zu gewagten Conjecturen zu gelangen, gerade durch den Umstand angedeutet zu sein scheint, daß die deutsche Autorität auf diesem assyriologischen Gebiete, D. Eberhard Schrader, der englischen gerade entgegengesetzt, in den Entzifferungen gerade bei den Eigennamen sich in trefflichster Uebereinstimmung mit den biblisch recipirten Namen befindet. Oder sollte Smith nach der oben hereingenommenen Zeitungsnotiz bereits auf dem Wege zur Lösung des Problems und Auffindung des richtigen Princip's sein, indem er bei seinen in Aussicht gestellten Ausgrabungen auf andern Tafeln den Schlüssel finden mag? — Es bleiben trotz alledem dem Engländer auf diesem semitisch-assyrischen Sprachgebiete seine Verdienste für das bisher Geleistete gesichert; in der Entzifferung der vorliegenden Keilschriften war seinem Scharfsinn und Scharfblick, seinem Fleiße und seiner Gelehrsamkeit eine der schwierigsten philologischen Aufgaben gestellt, da über das Wesen und die Bedeutung der assyrisch-babylonischen Keilschriftscharaktere es doch keine wissenschaftlich sichere Theorie giebt. — Die geistreiche und fleißige linguistische Theorie Hixig's scheint einerseits nicht viel mehr zu sein als eben ein geistreicher und geistesstarker Entzifferungsversuch, andererseits ist dieselbe von den neueren Kritikern, besonders Engländern, deren Verdienste auch Deutschland zur Zeit anzuerkennen beginnt, widerlegt worden und deshalb auf diesem entwicklungsreichen archäologischen Gebiete antiquirt. Trotzdem sind die Hixig'schen Arbeiten auf diesem Felde von bedeutendem Verdienst, wie es gleichfalls die vorzüglichen Leistungen Schrader's sind. — Während die altpersischen Cuneiformen verhältnißmäßig einfach, ihrem Princip nach klar und leicht erkennbar sind, weil ihre Charaktere durchweg den Werth distincter Buchstaben oder einzelner fester Silben haben, bestehen diese altbabylonischen Inschriften überall aus phonetischen und syllabaren, oft, besonders in den Eigennamen, auch aus monogrammatischen Zeichen und eine Anzahl Ideogramme, d. h. Gruppen von Keilletern, die den Werth ganzer Begriffe symbolisch ausdrücken, vermehren die Schwierigkeiten nicht nur an sich, sondern auch

noch durch die ihnen anhaftende polyphphonische Lesbarkeit, sofern sie nämlich unter verschiedenen Umständen zur Bezeichnung verschiedener, oft ganz entgegengesetzter Begriffe dienen und dann selbstverständlich auch anders lauten. Aber zu dieser phonetisch-syllabaren, ideographisch-polyphphen Entzifferungsschwierigkeit kommt in zweiter Linie die bisherige Unbekanntheit mit dem sprachlichen Idiom des Assyrischen, welche natürlich dazu beitragen mußte, die Schwankungen, Dunkelheiten und den Schein des Unsichern oder Willkürlichen in dem Entzifferungsgeschäft zu vermehren. Nachdem noch bis in die neueste Zeit (z. B. von Hügig in seinem Buche „Sprache und Sprachen Assyriens“, 1871) die Herübernahme „heterogener Elemente“, d. h. unsemitischer, z. B. hamitischer und arischer Etymologien, in das Assyrische behauptet worden ist, sind die sogenannten Syllabare des Königs Assur-Banipal, kleine, oft nur wenige Zoll hohe Tafeln aus gebranntem Thon mit zwei bis drei Columnen Schriftzeichen¹⁾, und dann auch biblische Zeugnisse, z. B. das durch 1 Mos. 10, 22 nahegelegte, Handhaben zu der Annahme geworden, daß die Verwandtschaft des Assyrischen mit dem rein semitischen, dem alttestamentlichen Hebräisch sehr ähnlichen Idiome nicht mehr verkannt oder bezweifelt werden kann und daß die Einmischung fremder Etymologien abzuweisen sei.

In der Ueberwindung dieser allerdings bedeutenden formell-sprachlichen Schwierigkeit liegt zunächst das Hauptverdienst von Smith, daß ihm, wie einleitend bemerkt wurde, von der Philologie in erster

¹⁾ D. Schrader hat in seinem Werke: Die assyrisch-babylonischen Keilschriften, Leipzig 1872, mit großem Scharfsinn diese Thontäfelchen, deren Inhalt meist den königl. assyrischen Schreiber-Steinmengen ihr Schreib- oder Eingrabungsgeschäft dadurch erleichtern sollte, daß hier der Sinn der weniger geläufigen Ideogramme durch Umzeichnung in ihren Syllabarwerth wiedergegeben war, welche also den Werth eines authentischen, von assyrischen Gelehrten und Schreibkünstlern selbst herrührenden Verzeichnisses für sich in Anspruch nehmen dürfen, für sein Entzifferungsgeschäft verworthen und mit solchem Erfolge, daß gegenüber der Gesammtsumme des zuverlässig Entzifferten nur eine verschwindend kleine Anzahl von Ausdrücken und Namen noch im Dunkel bleibt und ihre Enträthelung noch erwartet.

Iren wir uns nicht, so sind diese philologisch wichtigen Resultate der Schrader'schen orientalischen Studien von Smith in seiner neuesten Entzifferungsarbeit bereits benutzt worden. Die Schrader'schen Bücher erschienen in der ersten Hälfte des Jahres 1872 und die fragliche Vorlesung des englischen Assyriologen fand, wie oben bemerkt, erst am 3. December statt, so daß eine Beziehung der einen auf die anderen füglich ohne Schwierigkeiten anzunehmen ist.

Linie zuzugestehen ist. Er macht in seiner Vorlesung vom 3. Decem-
ber zwar auch den scheuen Versuch, durch eine eingehende Vergleichung
des Gefundenen mit dem biblischen Fluthberichte den Schein einer
Bestätigung des letzteren zu erwecken, wir werden aber dagegen sagen
müssen, daß die Entdeckung in theologischer Beziehung nur insofern
von Werth ist, als sie in so zahlreichen und durchgreifenden Zügen
eine „Bestätigung“ der mosaischen Version bis zu dem Grade wird,
daß man auf die Identität der legendarischen Grundlagen beider schließen
muß. — Die Fluthvorgänge in beiden Versionen sind in ihren (ethi-
schen) Grundzügen, ja selbst in ihrer Ordnung dieselben: hier wie
dort — nicht bei Berossus — ist die Fluth und Vernichtung alles
Lebendigen Strafe für die Sünde; die Rettung eines frommen Ein-
zigen mit seinem Weibe, die Bundschließung, die Erhaltung der Thier-
gattungen und das Opfer sind ferner gemeinschaftlich. Dagegen wal-
tet in den untergeordneten Beziehungen Mannichfaltigkeit, Abweichung
und selbst Gegensatz vor. Abgesehen von der freilich noch nicht end-
gültig festgesetzten Nomenclatur und der — nationalen — Götterviel-
heit sind 1) die Schiffsdimensionen (hier sind Höhe und Breite
gleich, bei der Noachischen Arche um 20 Ellen verschieden), 2) Schiffs-
ausrüstungsdetails (der Stapellauf, Fahrtversuche, Leckverstopfung;
vergl. aber gegen die Hierherziehung des Verpichungsgeheißts von
Seiten Smith's 1 Mos. 6, 14), 3) die als israelitische Tradition
erklärliche Hinzufügung der Siebenpaare der reinen Thiere, 4) das
Fluthbeginndatum, 5) die Dauer der Fluth und Abtrocknung (hier
zweimal 7 Tage, dort 1 Jahr 10 Tage), 6) die Vogelversuche und
7) der Landungsberg in der vorliegenden Version von der biblischen
und ad 2—6 auch von der Berossischen abweichend. — Diese Diffe-
renzen von untergeordneter Bedeutung können allerdings zu einem
Beweis für den Proceß einer selbständigen Herausbildung der vor-
liegenden Version aus der Urage dienen, wie etwa zwei von einer
gemeinsamen Quelle entströmende Flüsse je nach ihrem Lauf, ihrem
Flußbett und den von ihnen durchströmten Landschaften einen verschie-
denen Charakter bieten und doch zwei Ströme von der gemeinsamen
Quellmutter bleiben. Diese Eigenthümlichkeiten beweisen auch ferner,
trotz der oft überraschenden Aehnlichkeit im Stile, daß die beiden Ver-
sionen zwei gänzlich verschiedenen Nationen angehören. Der biblische
Bericht ist die Version eines Binnenvolkes: die „Arche“ bedeutet Kas-
ten, nicht Schiff; die See wird nicht erwähnt, noch der Stapellauf,
noch ein Steuermann. Die assyrische Inschrift dagegen nennt die Arche

ein Schiff, spricht vom Stapellauf, den Fahrtproben und weist dem Steuermann eine hervorragende Stelle an.

Nicht zum geringsten Theile sind es gerade diese Abweichungen auf den untergeordneteren Gebieten, welche den Studien über die Vorgeschichte der Menschheit in archäo- und theologischer Beziehung neuen Anstoß geben werden. Neues Interesse lagert sich nach Veröffentlichung dieser Inschriften um diese Fluthgeschichte; ein neues Untersuchungsfeld öffnet sich. Die bisher entdeckten und entzifferten Keilschriften werfen ja nicht nur helles Licht auf manche noch vor Kurzem dunkle Frage, sondern liefern auch ein Material, das wie das vorliegende den Fleiß und die Ausdauer der Fachgelehrten zu seiner Ausbeutung noch erwartet. Der vorstehende Aufsatz will weiter nichts als eine Bemühung — vielleicht der erste Schritt — sein, die englische Entdeckung der deutschen Bearbeitung in weiteren Kreisen anzubieten. — Eine Menge der tiefgehendsten Fragen, welche von der biblischen Kosmologie an die Hand gegeben werden, finden in den entdeckten Inscriptionen noch nicht einmal eine Handhabe zu ihrer Lösung; in den Steinbrüchen um Ninive und unter den Ruinen der chaldäischen Städte, die das wissenschaftliche Grabscheit noch erwarten, scheinen die Antworten auf diese Fragen begraben zu sein ¹⁾; in den wunderbar verworrenen Schriftzeichen alter zerbrochener Steine, zerbröckelter Feldstücke, verstümmelter Thontafeln und schadhafter Behnsherben liegt, vielleicht zusammen mit noch älteren Copien dieses vorliegenden Sintfluthberichtes, noch die Originalversion für den biblischen, Verosischen und assyrischen Text und andere legendarische und geschichtliche Schriftzeugnisse über die früheste Weltcivilisation warten daselbst auf die grabende Hand und den entziffernden Verstand.

¹⁾ Bgl. darüber die von Smith an seine Orientreise geknüpften Hoffnungen in seiner zweiten Zuschrift an den „Daily Telegraph“ vom 26. December 1872: „What may be found in Assyria?“

Die Auferstehung des Herrn und ihre Bedeutung für seine Person und sein Werk,

mit besonderer Beziehung auf Keim's Leben Jesu von Nazara.

Von

Diakonus H. Schmidt in Stuttgart.

II. Es ist versucht worden, in einem ersten Artikel¹⁾ zu erweisen, daß die Art, wie Keim das Problem der Auferstehung zu lösen sucht, keineswegs befriedigend genannt werden kann, da diese Lösung die wichtigsten Fragen unbeantwortet läßt. Aber wir müssen nun auch die weitere Frage erheben, ob denn der von Keim eingeschlagene Ausweg mit seiner eigenen Darstellung von der Person und dem Werke Christi zusammenstimmt. Obgleich Keim den Schein annimmt, als hätte er ein gutes Stück des Unbegreiflichen an der gewöhnlichen Vorstellung von der Auferstehung abgestreift, so wird sich doch nicht läugnen lassen, daß auch mit der von ihm angebrachten Modification die Erscheinung des Herrn ein Wunder im vollen Sinn ist. Der von Fichte citirte Gedanke von einer „geistigen Influenz des in höherer Existenzform Fortlebenden, welche nach dem Gesetz der excentrischen Projection übermächtiger Seeleneindrücke zu Visionen der Augen sich verkörpert habe“, ließt sich ganz gut, aber ähnliche Erklärungen ließen sich auch für die leibliche Auferstehung vorbringen. Darum handelt es sich bei dem heutigen Stand der Wunderfrage nicht, einen Ausdruck zu finden für eine höhere Ordnung, nach der einzigartige Wirkungen in der Natur- und Geschichtswelt zurecht gelegt werden können.

Wenn ich recht sehe, gehen die Einwendungen gegen das Wunder doch heutzutage von etwas anderen Sätzen aus als früher. War es früher der pantheistische oder deistische Gottesbegriff, der vor Allem den Zweifel an dem Wunder tragen sollte, so ist dieser Gesichtspunkt heutzutage in zweite Linie gerückt, — erscheint fast mehr in subsidia-

¹⁾ S. Bd. XVII, S. 412 ff.

rer Weise. Es ist der Empirismus, der die heutige Wissenschaft beherrscht. Diesem Empirismus mag man etwas noch so plausibel machen mit Vernunftgründen, — er will einfach nichts annehmen, was nicht nach der Analogie alltäglicher Erfahrungen erklärt werden kann. Freilich ist am Ende auch der pantheistische und deistische Gottesbegriff selbst wieder nur das Ergebnis dieser empiristischen Betrachtungsweise. Gibt man zu, daß der lebendige Gott der geschöpflichen Welt eine relative Selbstständigkeit eingeräumt hat, daß darum die Creatur auch einen widergöttlichen und damit widervernünftigen Weg einzuschlagen vermochte, so wird man auch sagen dürfen, daß das Wunder, sofern es mit göttlicher Uebermacht gegen diese Verkehrung der Creatur reagirt und an entscheidenden Punkten die göttlichen Gedanken und Ziele offenbart, — das Rationellste ist. Ist z. B. der leibliche Tod nicht uranfänglicher göttlicher Schöpferwille — und wenn uns überhaupt eine dauernde, ewige Existenz beschieden sein soll, so kann er's nicht sein —, so ist in der That die leibliche Auferstehung das Rationellste, das es giebt. Dem heutigen Empirismus gegenüber freilich gilt ein derartiges Gesetz nicht, — aber ebenso wenig ein sonst apokryphes Gesetz excentrischer Projection. Der heutige Skepticismus gegen die Wunder giebt nur solche Dinge zu, welche nach einer unter gewissen Bedingungen immer unfehlbar gleich geltenden Ordnung geschehen. Was der heutige Skepticismus nicht durch Experiment als nothwendige Folge gewisser Kräfte feststellen kann, — das läugnet er. Es fragt sich also im vorliegenden Fall: ist es ein allgemein zu beobachtendes, durch irgend welches Experiment festzustellendes Gesetz, daß ein vom Leibe gelöster Geist unmittelbar auf einen noch im Leibe lebenden Geist wirken und demselben entweder den Schein einer leiblichen Gestalt vor das innere Sehfeld rücken oder denselben zur Production einer solchen sinnlichen Gestalt nöthigen kann? Diese Frage werden wir doch mit einem „Nein“ beantworten müssen; ich möchte zwar die mannichfachen, zum Theil wohlbeglaubigten Geschichten über derlei Erscheinungen keineswegs schlechterdings läugnen; daß namentlich im Augenblick des Scheidens selbst die Seele einer Mutter dem entfernt wohnenden Kinde einen Wink über das Scheiden gegeben, u. dergl., ist so vielfach bezeugt, daß wohl nur das Vorurtheil von vornherein das Alles in Abrede stellen, für subjective Täuschungen erklären kann. Allein einmal haben wir auch nicht die leiseste Spur davon, daß diese Influenz mit der Macht und Bedeutung der geistigen Persönlichkeit des betreffenden Sterbenden oder Gestor-

benen zusammenhängt. Von keinem einzigen geistigen und geistlichen Heros ist ein derartiger Einfluß mit einiger Zuverlässigkeit bekannt. Im Gegentheil die besitzbezeugten Fälle bewegen sich auf dem Gebiete rein privater Verbindung, daß ich so sage, — und wenn man nach einem allgemeinen, diesen Fällen zu Grunde liegenden Gesetze forschen wollte, würde man wohl eher auf eine Eigenthümlichkeit der leiblichen Organisation der in solchen Rapport tretenden Glieder verschiedener Welten geführt. Eine rein auf die Eminenz seines Geistwesens, auf die Stärke seiner Willenskraft gegründete Offenbarung des Herrn hätte in der That keine Analogie auch in den Erfahrungen auf diesem dunkelsten Gebiet seelischen Lebens. Sodann aber müßte diese Offenbarung mit einer Stärke, einer Nachhaltigkeit und Planmäßigkeit ergangen sein, die von den durch die sonstige Erfahrung nahegelegten Analogieen weit abweichen würde. Denn das werden wir doch sagen müssen, eine dem gespenstischen, unheimlichen Wesen der uns sonst bekannten und bezeugten Erscheinungen dieser Art ähnliche Offenbarung hätte nimmermehr die Gewißheit der Auferstehung begründen können. Eine sprachlose und vollends eine nur flüchtig von außen her sich kundgebende Erscheinung wäre nimmermehr im Stande gewesen, den innerlich befreienden Einfluß zu üben, den die Erscheinung des Herrn hatte. Ein Vorüberhüschten einer Erscheinung an den Jüngern — und an den 500 — in der Weise, wie sonst Einzelne von solchen Erfahrungen zu reden wissen, wäre doch offenbar auch nach Reim's Auffassung nicht ausreichend gewesen, den Glauben der Jünger an die Auferstehung zu begründen. Es müßte diese Kundgebung eine absolut einzigartige sein, denn weder in alter noch in neuer Zeit haben ähnliche Erfahrungen den Eindruck auf die Lebenden gemacht, daß auf eine Weisensdifferenz der also Erscheinenden von uns wäre geschlossen worden. Man mag Analogieen über Analogieen häufen, sie reichen nicht zu, um der Reim'schen Hypothese, wenn mit derselben überhaupt etwas erklärt werden soll, den Charakter der Einzigkeit abzustreifen. Mag man sich auf Reim'schem Standpunkte mit den von ihm angeführten Worten Schweizer's trösten, „daß Alles aus der ursprünglichen Gesamtordnung hervorgehe, aus welcher Gott alles Geschehende hervorrufe, — auch das, was, wie der Mittelpunkt im Kreise, nur einmal vorkommen soll“ —, daß damit nach dem Maßstab der heutigen Erfahrungswissenschaft nichts erklärt ist, liegt auf der Hand, und wer mit diesen angeführten Worten Ernst machen will, soll nur zum Voraus offen sagen, daß er das auch von Reim

sonst immer geltend gemachte Dilemma von Wissenschaft und Glauben nicht anerkenne, sondern außer dieser empirischen Gottesordnung in der Natur noch eine andere kenne, die unter Umständen auch in diese empirische hereinwirke. Auch mit dieser Phrase also wird Keim den apodiktischen Sprüchen der wunderfeindlichen Erfahrungswissenschaft unserer Tage gegenüber nicht aufkommen. Hält er an seiner These fest, so wird er sich schon dafür ansehen lassen müssen, daß er auch an ein Wunder glaube. Ist also ohne Zweifel die Erscheinung des Herrn vor seinen Jüngern ein Wunder, wenn auch vielleicht bei oberflächlicher Betrachtung kein so crasses wie die leibliche Auferstehung, aber doch nichtsdestoweniger ein wirkliches Wunder, — so muß sich fragen: worin lag die Nothwendigkeit und der Zweck dieses Wunders?

Keim hat diese Frage nicht außer Acht gelassen. „Die Thatfachen des jüdischen Bewußtseins“, sagt er, „und selbst die Wahrnehmungen über den Zustand der Apostel nach dem Tode Jesu lassen es mehr als wahrscheinlich finden, daß dieses fertige Werk der Weltgeschichte an dem verhängnißvollen Messiasstod zu Grunde gegangen wäre“ (S. 604—605). Dieses Wunder hatte also zunächst für das Werk des Herrn im Ganzen keine Bedeutung, sondern sollte lediglich eine Befräftigung dieses Werkes sein für das ungenügende geistliche Verstandniß der Seinen, das ohne dieses Wunder das Gold der Worte Jesu im Staub der Vergessenheit hätte untergehen lassen. Diese Erklärung dürfte kaum den Anspruch machen, alle Fragen, die sich billig erheben, wirklich gelöst zu haben.

„Das Gold der Worte Jesu wäre ohne ein mit diesen Worten in keinerlei innerlichem Zusammenhang stehendes Wunder wieder verloren gegangen.“ Drängt sich hier nicht von selbst die Frage auf, ob dann nicht entweder dem Herrn die rechte Lehrweisheit abgegangen sei, oder der Herr zur unrichten Zeit erschienen sei. Es mag prosaisch klingen, aber wenn in der That an einem solchen, dem Wesen und Werk des Herrn doch ganz äußerlichen Ereigniß die Festhaltung seiner Worte hing, so möchte man beklagen, daß der Herr nicht in eine Zeit und Umgebung hineingestellt wurde, die dieß Gold von Anfang an besser zu verstehen und zu verarbeiten vermochte als jene „Kindheitszeit“ der Menschheit, — eine Kindheitszeit, die darnach Herr Dr. Keim in beinahe unerlaubter Weise ausdehnt und die am Ende fortbauert bis zu der Zeit, in der „wir's so herrlich weit gebracht“. Freilich gar so schlimm sollte es doch nicht gestanden haben

mit diesem Unverstand. Wenigstens lesen wir wenige Seiten weiter oben (S. 587): „Man hat geringe Vorstellungen von dem beherrschenden Einfluß der Persönlichkeit Jesu auf die Jünger, welche jedenfalls nicht gänzlich von ihm abfielen, — — — wenn man nicht sofort zugibt, daß mitten im Jammer, in der Enttäuschung das Bild des Lebenden, des Unentbehrlichen, des Unbesiegblichen sie umschwebte“ u. s. f. Obwohl er ja allerdings die subjective Entstehung der Vision läugnet und einen rein objectiven Grund derselben fordert, so thut doch Keim dieß ausdrücklich nicht deswegen, weil, wie er hier S. 605 nun gefunden haben will, die Liebe und Verehrung, welche das Kreuz und Grab überdauerte, „thatsächlich die Stärke dennoch nicht hatte, in nüchternem Ernst oder auch nur in ächt orientalischen fiebernden Visionen sich und Anderen zuzurufen, daß er lebe“, — ganz im Gegentheil werden wir belehrt, daß die psychologische Anzweiflung der Möglichkeit der Entstehung des Auferstehungsglaubens durch eine Vision völlig ungegründet und die einzig stichhaltige Einwendung gegen die bloß subjective Entstehung der Vision seine eigene Entdeckung sei. Wenn also hier Keim versichert, daß wir gefunden haben, wie „das Telegramm vom Himmel“ (!!) nöthig gewesen, so ist das nur ein Rückschluß, den er aus der Thatfache dieses „Telegramms“ macht, und wir werden so eigentlich im schönsten Circel herumgeführt. Das Lebenszeichen war nöthig, weil die Jünger sonst nicht geglaubt hätten, weil ihre Liebe und Verehrung doch nicht groß genug war, — und das wissen wir, weil das Lebenszeichen erfolgte. In der That, wir sind gewohnt, bei der Keim'schen Art von Rhetorik, bei dem oft lästigen Haschen nach pointirten, überschwenglichen Ausdrücken auf die wissenschaftliche Präcision und Nüchternheit etwas zu verzichten, aber auf diesem Punkt scheint denn doch das Bedürfniß rhetorischer Ausmalung des Eindrucks der Wirksamkeit des Herrn zum Behuf augenblicklicher Vertheidigung der Visionshypothese den Verfasser ein gut Stück zu weit über sein Ziel hinaus gerissen zu haben. Wenn freilich die durch Jesus hervorgerufene Bewegung der Geister uns ein gut Theil seiner Wunder erklären soll, wenn sich Keim schon im Verlauf seiner ganzen Darstellung des Lebens Jesu nicht genug thun konnte in der Beschreibung des zündenden und durchschlagenden Eindrucks seiner, ob auch nicht immer ganz verstandenen, Worte, — wenn bei ihm die Thaten doch ganz in den Hintergrund treten gegen das „Wold der Worte“, so lag die Versuchung nahe, diesem Eindruck auch die zur Ueberwindung des Todes nöthige Stärke zu leihen, und

wenn man nur von uns nicht verlangt, wir sollen diesem Eindruck die Macht zuschreiben, auch Visionen in einer zur Erzeugung der Vorstellung von der Auferstehung entsprechenden Stärke hervorzurufen, möchten wir keineswegs behaupten, daß das „Gold der Worte Jesu“ ohne das Telegramm vom Himmel verloren gegangen wäre und die Jünger einfach wieder zur Synagoge zurückgefallen wären. Wir haben doch sehr deutliche Spuren, daß die von Johannes dem Täufer ausgehende Bewegung stark genug war, eine lange dauernde, die Gränzen Palästina's überschreitende Gemeinde hervorzurufen, — und doch stand ihr der Umstand, daß die von Johannes angefangene Bewegung unmittelbar von Jesus fortgesetzt worden war, hindernd im Wege. Sollte nun nicht die um Christum gesammelte Gemeinde ohne die Concurrenz einer gleichzeitigen oder unmittelbar folgenden religiösen Bewegung anderer Art und auf Grund einer so viel eigenthümlicheren und bedeutenderen Persönlichkeit doch im Stande gewesen sein, sich selbst in ihrer Eigenthümlichkeit zu erhalten? Wenn es sich überall nur darum handelte, das, was Keim für das Gold an den Worten des Herrn achtet, zu erhalten, so dünkt uns, hätten immerhin Mittel anderer Art näher gelegen als gerade ein derartiges Wunder. Wenigstens wer mit so schwerem Entschluß wie Keim sich dazu versteht, von der sogenannten Wissenschaft unserer Tage sich belächeln zu lassen über dem Wagniß, das Gebiet alltäglicher Empirie zu überschreiten, hätte doch die Aufgabe, erst nach Erschöpfung aller anderen Möglichkeiten zu einem so heroischen Mittel zu greifen, — und wenn wir bedenken, daß der Buddhismus sich ohne ein Wunder in weitem Umfange durchsetzte im Kampfe mit einem festgefügtten Kastenwesen, so müssen wir uns noch einmal fragen: war dieß Wunder nöthig, um das Wort Christi zu erhalten? Hat doch auch nach der Auferstehung und trotz derselben es wunderbarer Führungen und Fügungen bedurft, um das Christenthum vom Mutterschooße jüdischen Wesens loszumachen und es über die Gränzen Palästina's in die Heidenwelt zu führen. Das Auferstehungswunder war also an sich nicht einmal im Stande, die Eigenthümlichkeit der Christengemeinde sicherzustellen und das Gold der Worte Jesu zu erhalten. — Doch wir machen diese Einwendungen selbstverständlich nur von dem Keim'schen Standpunkte aus, — von einem Standpunkt aus, der die Bedeutung des Herrn in der Offenbarung gewisser religiöser und sittlicher Wahrheiten und in der persönlichen Darstellung der letzteren erschöpft sieht. Den Gedanken Keim's geben wir vollständig zu, daß ohne den leben-

den Christus nach allen Zeichen der Messiasglaube erloschen wäre, daß ohne eine göttliche Rechtfertigung ein unter dem Fluch Gottes gestorbener Messias, ein religiös vernichteter Jesus sich nicht hätte als Messias den Seinen und der Welt einprägen können. Wir nehmen nur wiederholt Act davon, daß Keim hier noch einen andern bleibenden Einwand gegen die Visionshypothese, d. h. gegen den Gedanken einer subjectiven Entstehung der Vision, nach früherer Vängnung aufstellt. Aber wenn wir diesen Gedanken zugeben, so müssen wir um so schärfer fragen: war denn nach den Prämissen Keim's die Wiederherstellung des Messiasglaubens und die Befestigung desselben nöthig? Ist denn nicht gerade der Messiasname, die Messiasgestalt nur eine äußerliche Zuthat zu dem, was im Keim'schen Sinne der Kern des Evangeliums ist? Es fehlt in der ganzen Keim'schen Darstellung eine klare Vermittelung zwischen dem Messiasgedanken und der bleibenden Leistung des Herrn.

Hören wir, was Keim, die Ergebnisse seines Werkes in dogmatischer Beziehung zusammenfassend, sagt, so klingen uns da freilich zunächst große Ueberschwenglichkeiten entgegen. „Der entthronte Messias“, hören wir da, „hat seinen Messiassthron in der Weltgeschichte aufgeschlagen und nach 60 Generationen steht inmitten all' dieser irdischen Flüchtigkeit solcher Thron heute noch. — In diesem Königsglanze erbleicht jegliche andere Erdengröße und Er selbst und sein Leben leuchtet als Sonne noch heller als diese Sternenwelt menschlicher Huldigungen, deren Pichter er selbst angezündet“ (S. 622). Damit scheint ja denn die Antwort auf die früher von Keim aufgeworfene Frage gegeben zu sein, ob Jesus selbst auch nur eine Sturzwelle in dem Wogendrang der dahineilenden Menschen gewesen sei, oder ob er sich aus diesem Gewoge erhebend als einen festen Halt darbiete für die sich drängenden Geschlechter der Erde. Und die Frage scheint im letzteren Sinne entschieden. Wenn er weiter (S. 623) fragt, „was an treffender Wahrheit über die Ahnung des Apostels Paulus und seiner Nachfolger im Neuen Testament hinausgehe, daß Jesus die Feindschaft zwischen Gott und den Menschen geendigt, daß er einen neuen Bund, daß er den Geist der Gotteskindschaft heraufgeführt, daß in ihm der Mittler des neuen Bundes, der Mittler von Gott und Menschen erschienen“, — so klingen ja diese Aeußerungen ganz so, als hätte der Messiasgedanke für ihn eine reale Bedeutung. Hören wir nun aber weiterhin in einer etwas nüchterneren Sprache die Zusammenstellung der Leistungen des Herrn, so wird doch Etliches

von diesen volltönenden Worten in Abzug zu bringen sein. „Gott der Vater des Menschen, der Mensch der Wesensverwandte und der geliebte Pflegling Gottes, — jedes Menschenleben ein Dasein ewigen Werthes und ewiger Bestimmung, der echte Gottesdienst Reinheit des Herzens, Bruderliebe ohne Gränze, Menschheitsbund ohne Schranke, selbst der irdische Stoff kein Aergerniß der Frömmigkeit, sondern ein Spiegel Gottes, ein Gebiet der Freude und des Genusses, der gebotenen und freigegebenen Arbeit, die Familie ein Heiligthum, der Beruf ein Lob — die Staatsordnung ein Recht, die Pflege der Weisheit und der Kunst ein Preis Gottes“, — so faßt Keim (S. 627) die großen Grundsätze zusammen, die Jesus der Menschheit eingeprägt, die erhabenen Wahrheiten, die er ihr als köstlichste und bleibendste Errungenschaften gesichert. Man fühlt sich hier freilich versucht zu fragen, ob denn wirklich alle diese herrlichen Errungenschaften gerade so, wie sie hier dargestellt sind, von dem Herrn herrühren, — man könnte hinter den „Menschheitsbund“ und noch hinter etliches Andere ein Fragezeichen machen —, aber uns interessirt hier zunächst etwas Anderes. Wo bleibt denn nur der Friede mit Gott, die Aufhebung der Feindschaft zwischen Gott und Mensch, — wo bleibt der Messiassthron, — wo bleibt er selbst? Von dem wird freilich noch die Rede, aber dieser Messiassthron erscheint nicht unter den „köstlichsten und bleibendsten“ Errungenschaften der Menschheit, sondern unter den Dingen, in Bezug auf welche er zu einer Tributleistung an die Zeit und den langsamen Geistesgang menschlicher Entwicklung gezwungen gewesen ist (S. 630). In dieser Reihe wird neben der Gottesidee mit dem Himmelsthron, mit den Engeln und Schutzengeln, der einseitigen, die irdische Ordnung durchbrechenden Wunderwelt, auch die Messiasidee mit ihrer sinnlichen Färbung genannt, und damit wir nachträglich den Gedanken des Apostels Paulus über die Aufhebung der Feindschaft zwischen Gott und Mensch richtig verstehen, wird unter diesen „Tributleistungen“ auch der göttliche Auftrag des Kampfes wider die Teufelsengel in den Besessenen und des Blutopfers im Tod für die sündige Menschheit genannt (S. 631). Wir sind nun bisher der Meinung gewesen, gerade in dem Gedanken des Opfertodes sei die eigentlich sinnliche Färbung der Messiasidee abgestreift worden. Was aber von der Messiasidee, von einem Königthum Christi noch bleiben soll, wenn er nicht der Hersteller des Gottesfriedens und persönlicher Bürge, sondern nur der Entdecker desselben ist, wenn er das Uebel und den Jammer der Welt mit keinem

Königswort durchbrechen kann, wenn dieser „Menschheitsbund“, dieses Himmelreich reiner Güte und Gerechtigkeit ein Ideal ist, dem man sich immer nur anzunähern hat, — das bleibt doch unerfindlich. In der That redet Keim auch etliche Seiten nachher nicht mehr nur von der sinnlichen Färbung des Messiasthums, sondern vom Messiasthum schlechweg als einem stärksten Bollwerke des Judenthums, das längst zerbrochen sei durch ihn selbst, indem er doch das Messiasthum in seiner Dienstbarkeit und in der Verkündigung geistiger Wahrheit gesucht habe. Was hat aber in aller Welt die Verkündigung geistiger Wahrheit mit dem Messiasthum zu schaffen und mit seinem oben geschilderten Königsthron? Wenn es sich für den Herrn darum handelte, geistige Wahrheiten, auch die höchsten, zu bringen, war dann der schlichte Titel Prophet nicht der viel angemessener, verständlichere? Der Messiasentschluß, von dem Keim redet, dieser Entschluß, allen bangen Räthselfragen der Gegenwart Antwort zu verheißten durch Uebernahme der Messiasaufgabe, würde in diesem Falle doch als ein verfehlter erscheinen müssen (vgl. dagegen die überschwenglichen Ausführungen über die Herrlichkeit des Messiasentschlusses I, S. 544 ff.). Wäre er beim Prophetenthum stehen geblieben, so hätte er nicht, wie Keim die Sache dann doch, wieder darstellt, um sich gegen das Scheitern des ursprünglichen galiläischen geistigen Lebensreichs zu wehren, zu jenen sinnlichen Wiederkunftshoffnungen zu greifen nöthig gehabt, die dann selbst erst müßten wieder abgethan werden. Wir können, wenn das von Keim Angegebene der Kern seiner Leistung war, die Messiasidee immer nur für ein sehr zweideutiges Behiel der Vernunftreligion ansehen, trotzdem daß Keim schon zum Voraus eine solche Auffassung als Schwarzmalerei bezeichnet. Oder war das Behiel eben um des Volkes willen nöthig? — Wenn freilich dem Herrn selbst die durchschlagende Einsicht fehlte, daß der Messiasgedanke nur Behiel und dem, was er zu bringen habe, nicht adäquat sei — wie viel mehr bedurfte bei seinem Volk der große geistige Gehalt solcher Introduction! Wie hätte die in sinnlichen Erwartungen glühende Menge es nicht als eine eilige Abkühlung empfinden sollen, wäre ihr statt des von dem Täufer verkündigten Messias nur ein anderer, wenn auch noch höherer Prophet entgegengetreten? — Aber wir dürfen dagegen daran erinnern, daß doch der Herr keineswegs sofort mit dem Anspruch, Messias zu sein, auftrat, daß Galiläa auch dem „Propheten“ zuströmte und zujauchzte, ohne bereits über dessen Messiasansprüche sicher zu sein. Es hätte dem Herrn immer noch frei gestan-

den, ohne eigentliche Retractation vor dem Volke sich auf den Prophetenberuf zurückzuziehen.

Von Anfang an hatte er sich ja darauf eingerichtet, in seiner Persönlichkeit selbst dem Volke die Anleitung zur Entdeckung seiner Messianität zu geben. In seiner Person stellte er auch die Religion, die er brachte, dar. Also nicht der Anspruch auf die Messiaswürde war es, was die Leute um ihn sammelte, sondern der Eindruck seiner Persönlichkeit sollte vielmehr die Leute auf die Ahnung führen, daß und in welchem Sinn er der Messias sei. Und wenn das neue Gottesbewußtsein, das er nach Keim brachte, nicht im Stande war, mit eigenem Gewicht sich die Existenz in der Welt zu gründen und zu sichern, so könnte man denken, daß doch wenigstens seine Person auch ohne den zweideutigen Königs mantel, im einfachen Prophetengewande sich müßte die nöthige Geltung verschafft haben. Zwar Keim hat von dem, was nach den Evangelien den größten Eindruck auf die Mitwelt machte, von den Wundern, ein ganz erhebliches Stück weggenommen, an jenen erhabensten Aeußerungen seines Selbstbewußtseins, in denen er von einer einzigartigen Gemeinschaft mit seinem Gotte zeugt, werden gleichfalls starke Reductionen vorgenommen und auch die Sündlosigkeit findet ihre Einschränkungen. Aber nichtsdestoweniger versichert uns Keim, „daß in seiner Person zuerst, ja in einziger Weise, weil in Anderen das Stückwerk regiert, die hohe Religion zu Fleisch und Blut geworden ist“, „daß in ihm die stetige Erfüllung seines Daseins von der Idee Gottes in dessen soniger Aufgeschlossenheit zum Vater sich unlöslich mit der gänzlichen Beherrschung der Idee des Sittlichguten verbunden habe“ (S. 638). Die Einschränkungen, die an diesem Auerkenntniß gemacht werden, stehen im engsten Zusammenhange gerade mit dem Messias thum. Nichts findet Keim sittlich ansechtbarer als die Tempelreinigung, überhaupt sein ganzes letztes Auftreten in Jerusalem, „wo er vom Leh rerthum zum Messias thum übergiug“ (S. 648). Daß die größte Schranke seines religiösen Wissens der Messias traum war, ist bereits gesagt; daß er mit dem an das Nachtmahl geknüpften Gedanken seines messianischen Blutopfers von der Höhe seiner und der prophetischen Erkenntnisse herabsank in verlebte und lediglich im damaligen Auflösungsproceß des Judenthums und Heidenthums wieder auflebende Anschauungswelten (III, S. 278 ff.), gesteht Keim zu, wenn er dann auch mit vielen hohen Worten den Vorwurf schwärmerischen Irrthums, der hier so nahe zu liegen scheint, zu entkräften sucht.

Offenbar enthält diese Feier des heiligen Abendmahls den tiefsten Widerspruch gegen die Voraussetzung dieser angeblichen „sonnigen Aufgeschlossenheit Gottes zum Vater“, nicht nur des Herrn, sondern aller Menschen. Von den Prämissen Keim's aus möchte man gar sehr wünschen, daß der Herr, statt „rathlos“ in Jerusalem Versuche äußeren Messiasthums zu machen und Gott endlich mit einem Blutopfer zu versöhnen, auf den ihm so gefährlichen Messiasgedanken verzichtet, jedenfalls unter dem Eindruck des von Gott ihm bestimmten Todesweges denselben definitiv aufgegeben und sich begnügt hätte, seinen Jüngern zu zeigen, wie doch die großen Wahrheiten, die er verkündigt und in seiner Person so hell dargestellt, Errungenschaften der Welt bleiben, die nach seinem Tode nur um so siegreicher sich Bahn brechen müssen. Wenn doch auch nach Keim, ob er gleich den Ausdruck weit von sich weisen würde, der Tod des Herrn die Buße für den Messiasraum ist, so möchte man wünschen, daß er, statt am letzten Widerstand sich in seinem Messiasraum zu verfestigen, lieber den Wink Gottes verstanden und seine Jünger auch noch zu der Erkenntniß zu führen gesucht hätte, daß die Menschengedanken jüdischen Messiasthums durch den blutigen Kreuzestod zer schlagen werden (III, S. 636). Sind wirklich jene angeblichen Kernpunkte des Evangeliums Christi so köstliche Errungenschaften, so sollte man doch denken, daß dieselben in Verbindung mit dem Eindruck einer Persönlichkeit ohne Gleichen, wenn rechtzeitig die Jüngerschaft über das eigentliche Wesen der neuen Gemeinschaft belehrt war, im Stande hätten sein sollen, auch ohne die irreführende Hülle eines Messias thums, in der Welt sich durchzusetzen, daß die Zeit diese Lösungsworte auf ihre Räthselfragen verstanden hätte auch ohne neue Räthselhülle. Wie wir die Sache betrachten mögen, eine Befestigung des Messiasglaubens der Jünger nach dem Tode ihres Meisters muß überflüssig erscheinen, und ein wirkliches Wunder — wenn auch mit noch so vielen Cautelen umgeben, doch eine schlechterdings sonst nicht vorgekommene That, ein aus den bekannten Gesetzen natürlicher und geschichtlicher Ereignisse nicht erklärbares Ereigniß —, einzig zu dem Zwecke herbeigeführt, um den wankenden Messiasglauben wieder aufzuwecken, ist der vollste Widerspruch zu den Keim'schen Prämissen. Wenn Gott „als der auch gegen den Sohn noch übergreifende Herr der Weltgeschichte durch den blutigen Spruch des Kreuzestodes die Menschengedanken jüdischen Messiasthums durchschlagen hat“, — was baut er diese Menschengedanken wieder auf, da er „mit sei-

nem Willen“ (S. 605) das berühmte Telegramm vom Himmel abgehen läßt? Wie sollte dieser übergreifende Gott und Herr der Weltgeschichte kein anderes Mittel gehabt haben, um Jesum vor der religiösen Vernichtung in den Augen dieser kindischen Orientalen zu behüten oder die geschehene Vernichtung auch ohne ein Wunder in einer weniger bedenklichen Weise wieder gut zu machen? Oder war nicht vorauszusehen, daß die Jünger an dieß „Telegramm“ ihre alten Messiasgedanken anknüpfen würden, daß sie das einfache Lebenszeichen, die einfache Nachricht, er sei glücklich im Jenseits angelangt, benutzen könnten, um auf eine Wiederkunft, einen Himmelsthron zu schließen?

In der That wird man die Jünger über solches Mißverständniß nicht so sehr tadeln dürfen. Daß es überhaupt ein Jenseits gebe, das war doch für sie keine so unglaubliche neue Wahrheit, daß sie eines Wunders bedurft hätten zur Bestätigung, und wenn nicht nur geisterhaft das Schattenbild des Gekreuzigten an ihnen vorüberhüschte, sondern wenn in einer auf der Basis der Keim'schen Voraussetzung freilich nicht leicht zu erklärenden Lebendigkeit das Bild des Meisters sich ihnen darstellte irgendwie doch verklärt und in innigste Gemeinschaft mit Gott gebracht, — mußte in dieser Rechtfertigung ohne Gleichen, in diesem göttlichen Zeugniß für seine Gottessohnschaft nicht nothwendig der Gedanke sich ihnen aufdrängen, daß damit dieser Jesus als Messias bestätigt sei? Als solchen hatte er sich ihnen gerade in der letzten Lebenszeit ganz bestimmt dargestellt, als solcher war er von Israel verworfen, als solcher vom Synedrium verurtheilt worden. War nicht diese Gottesthat das deutlichste Zeichen und Zeugniß, daß er wirklich der Messias sei, der Messias im Sinne des Volkenmannes, der Messias im Sinne des Richters, als welchen er sich klar und deutlich genug hingestellt? Und wenn der Herr den eigenen Tod als Blutopfer in feierlicher Stunde hingestellt, mußte nicht dieses Wunder nothwendig zu einer directen Bestätigung solchen Opfergedankens werden? So haben die älteren Apostel widerspruchlos die Auferstehung gedeutet. Sie war ihnen die große Rechtfertigung des Herrn als des Gottessohns, das Zeugniß für den Antritt seines königlichen Regiments. Und wenn nicht alle Zeichen trügen, ist es nicht das Gold seiner Worte gewesen, auf das sie durch die Erscheinungen des Auferstandenen zurückgelenkt wurden, sondern vielmehr nur das, was nach Keim bloße Schranke, ein leider unvermeidbarer Zusatz war zu dem reinen Golde. So hat's der Apo-

stiel Paulus verstanden, der in der Auferstehung das Zeichen der Annahme des Blutopfers von Seiten Gottes sieht und damit unsere Rechtfertigung, und er konnte die Auferstehung nicht anders verstehen, denn die Predigt, die er aus dem Munde der von ihm verfolgten Christen vernahm, hatte ihm ja viel weniger von dem Menschheitsbund und Vatergott gezeugt als von dem Messiasstod und Messiassthron. Uns will scheinen, diese Auffassung hätte sich voraussetzen lassen von dem Herrn. Er wußte, wie die Jünger in fleischlichen Erwartungen befangen waren, wie sie bis ans Ende ein Reich mehr oder weniger im pharisäischen Sinne erhofft hatten; um dieselben von solchen Erwartungen loszumachen, war es nicht das denkbar zweifelhafteste Mittel, sich ihnen in solcher Gestalt zu erkennen zu geben? Oder hat die Seele des Herrn auch in ihrer von dem irdischen Leibesleben gelösten Existenz selbst die alten irrthümlichen Erwartungen festgehalten, sind auch für sie die Hüllen noch nicht gesunken gewesen, und hat sie dennoch mit dem Willen Gottes sich lebendig erzeigt? Ich weiß nicht, ob wir nicht auch von unserem Standpunkte aus gegen die Auferstehung des Herrn Bedenken haben müßten, wenn ihre Bedeutung lediglich darin wäre beschlossen gewesen, den Aposteln den gesunkenen Glaubensmuth wieder aufzurichten. Denn offenbar war es gerade der Eindruck der Auferstehung, der sie davon ablenkte, sich mit dem, was sie schon empfangen hatten, eingehender zu beschäftigen, und dafür ihre ganze Seele nur mit den heißesten Zukunftshoffnungen erfüllte, die sich doch mehr oder weniger in das Bild ihrer alten fleischlichen Anschauungen kleideten.

Welche Bedeutung soll aber die Auferstehung im Keim'schen Sinne für uns haben, wenn dieselbe, wie wir gesehen, auf die Apostel selbst nur verwirrend wirken konnte. „Auch die heutige Christenheit dankt diesem Lebenszeichen zuerst den Herrn und dann sich selber“ (S. 605). Was das Letztere betrifft, so hat Keim selbst dafür gesorgt, seine eigene Ausführung zum Voraus zu retractiren. Sich selbst, meint er, verdanke die Christenheit diesem Lebenszeichen, weil sie sich seiner freue und ihre Zukunft sehe. Wir lassen zunächst den etwas räthselhaften ersten Ausdruck und halten uns an den zweiten, daß die Christenheit ihre Zukunft sehe, wobei doch ohne Zweifel zu ergänzen ist: ihre Zukunft im Lichte der Auferstehung des Herrn. So wenigstens scheint es im Folgenden erklärt zu werden, wenn weiter fortgefahren wird: „Was als widersprochenes Zeichen durch die Menschheit läuft, die Ahnung ihrer Zukunft, das ist

durch Ihn allein — geistig durch sein Wort und sichtbar durch seine That — helles Licht geworden und klare Wahrheit. Kinder Gottes! hat er einst kühn und hoch gerufen; die bange Furcht des Titels ohne Recht und Amt hat er gehoben, indem er den festen Boden einer Himmelszukunft der Kinder Gottes, die gemeinsame Heimath und seine Rechte zeigte.“ Also wenn, wie wir gesagt, das Telegramm vom Himmel für die Jünger nicht nöthig war, um ihnen erst ein Fortleben der Seele, die Existenz eines Jenseits, zu beweisen, — wir Leute einer späteren Zeit, eines nachcopernikanischen Alters, denen das himmlische Jenseits problematisch zu werden droht, können um so mehr eine solche außerordentliche Bestätigung unserer Ahnungen gebrauchen. Freilich wenige Seiten vorher (S. 593) sind wir belehrt worden, daß „das Auferstehungswunder nicht dazu diene, eine festere Garantie höheren ewigen Lebens für die Menschheit zu geben, da dieselbe als reine Einzigkeit und Unwiederholbarkeit in Wahrheit nicht beruhige und ein festerer Halt als dieses widersprochene Zeichen doch sein Wort sei, sein zweifelloser Glaube und seine sichere Vertröstung über eine Zukunft für ihn selbst und für die Seinigen, denen eine Hoffnung feststehe, welche in der göttlichen Stimme ihres Geistes gegründet, in dem göttlichen Worte und im angstlosen Heldentod des erhabenen Messias besiegelt sei“. Es dürfte vielleicht auch anderen Leuten, welche diese Sätze mit dem gemeinen gesunden Menschenverstand lesen, gehen wie uns, daß ihnen nämlich der Widerspruch der beiden Behauptungen zwar durch die große Kunst brillanter Rhetorik einigermaßen erklärlich, aber keineswegs lösbar zu sein und dem geneigten Leser nur die Wahl zu bleiben scheint, bei S. 593 oder bei S. 606 stehen zu bleiben. In diese Wahl gestellt dünkt es uns fast rathfamer, auf der erstgenannten Seite stehen zu bleiben. Ist die Basis der Auferstehung, auf welcher die christliche Kirche mit Paulus das Gebäude ihrer Hoffnung aufführte, eine so enge geworden, wie nach den Keim'schen Resultaten, ist der Fels von kritischen Wassern so überfluthet, daß wir eines Keim'schen Scharfsinns bedürfen, um in einem „bleibenden“ Einwand gegen die Visionshypothese noch ein kleines trocknes Eckchen zu entdecken, dann dürfte es unbedingt sicherer sein, in den Ahnungen der Menschenbrust und im consensus gentium eine Garantie der Fortdauer zu suchen, vielleicht im Postulat der praktischen Vernunft mit Kant unseren Anker auszuwerfen, als an die Auferstehung die Zukunftshoffnungen anzuknüpfen. In der That, wenn die ganze Art und Form der Zukunftshoffnung des Herrn

als eine jüdische gerichtet und abgethan sein soll, wenn gerade seine Zukunftserwartungen als die zeitliche Schranke seiner sonst so tadellosen Erkenntniß in religiöser Hinsicht geschildert werden und das Telegramm vom Himmel eine so undeutliche Chiffreschrift ist, daß die unmittelbaren Empfänger lesen: „Jesus ist auferstanden“, während es eigentlich lautete: „Jesus ist im Jenseits angekommen“, — dann dient auch nicht der zweifellose Glaube und seine sichere Vertröstung über die Zukunft, ja nicht einmal der angstlose Heldentod des Herrn mehr zu einer Art von Garantie, sondern wir müssen sie mit der populären Sentimentalität bei den Schmetterlingen oder mit den Weisen dieser Welt in den Gesetzen und Erfahrungen unseres Geisteslebens suchen.

Jedenfalls von so wesentlicher, durchschlagender Bedeutung für unsere Zukunftshoffnung kann nach Keim'schen Prämissen die Erscheinung des Herrn nicht gewesen sein, daß durch diesen Zweck eine so einzigartige Manifestation aus dem Jenseits genügend motivirt wäre. Oder verdankt auch die heutige Christenheit wirklich nur dem, was von Auferstehung noch übrig bleibt nach Keim, ihren Herrn? Es kann doch kaum zweifelhaft sein, daß Keim von einem Sitzen zur Rechten Gottes nichts weiß, ein Regiment des Herrn im Sinne kirchlicher Bekenntnisse für ein phantastisches Ding halten muß. Wie die ganze Gotteskindschaft Jesu doch nur quantitativ, nicht wahrhaft qualitativ von dem Bewußtsein der Gotteskindschaft unterschieden sein soll, wie es *δυνάμει* wenigstens jedem natürlichen menschlichen Geiste inhäriren soll, so ist auch nicht der Zustand der Herrlichkeit, in den Jesus einging, etwas Einzigartiges, eine Prärogative seiner Person, sondern das Außerordentliche ist nur die Rundgebung von diesem Zustand in das Bewußtsein der Jünger hinein. Die Herrlichkeit des Herrn mag immerhin die unserige übertreffen, aber sie ist nicht einmal der Grund für die unserige, so gewiß der Gedanke eines blutigen Opfertodes ein jüdisch-heidnischer ist nach der oben gehörten Behauptung. Inwiefern kann überhaupt die Keim'sche Theologie Jesum einen Herrn heißen? Man könnte zunächst daran denken, in ihm den Herrn zu sehen, sofern er für die religiöse Erkenntniß der nachfolgenden Geschlechter Autorität ist. Würde uns diese Autorität wesentlich durch die Auferstehung verbürgt, so dürfte immerhin gesagt werden, daß wir nur durch die Auferstehung Jesum als einen Herrn haben. Aber wir haben bereits gesehen, daß die religiöse Autorität des Herrn ihre Sphäre doch eigentlich nur in der inneren, dem Geiste sich selbst bezeugenden Wahrheit seines Wortes hat und darum auch wieder eine

wesentliche Beschränkung erleidet in Reim's Sinn. Gerade auf dem Punkte religiöser Wahrheit, auf welchem der Menscheng Geist am meisten einer Autorität bedürfte, gerade da, wo es sich um die Zukunft des Gottesreiches handelt, werden die Aussagen Jesu gemein-
 fertigt. Alle jene großartigen Güter, welche Jesus der Menschheit verschafft haben soll — Gotteskindschaft, Menschheitsbund u. s. w. —, Alles, was als wesentliches Resultat der Arbeit des Herrn übrig bleibt, das sind lauter Dinge, die der Herr der Menschheit nicht erworben, sondern nur als vorhanden gezeigt hat, es sind Wahrheiten, die der Menscheng Geist eigentlich schon in sich selbst hat, zu deren Entwicklung nur Jesus der Menschheit helfen konnte, welche die Menschheit schließlich haben kann ohne den Zusammenhang mit ihm festzuhalten. Eine Autorität in dem Sinne, daß die Menschheit Güter oder auch nur Wahrheiten eben um seinetwillen allein anzunehmen hätte, für die er allein, wenn nicht der Erwerber, so doch der Bürge wäre, giebt es nach Reim'schen Voraussetzungen überhaupt nicht. Alle die religiösen Wahrheiten des Christenthums sollten sich ja durch ihr eigenes Gewicht dem Menscheng Geiste bezeugen und werthvoll machen. Zunächst ist die Stellung des Herrn auf dem Boden der Religion doch qualitativ keine andere als die der Heroen auf anderen Lebensgebieten, Kunst, Philosophie u. s. w. Will man seine Stellung von der eines Aristoteles, Homer, Goethe auf ihren respectiven Gebieten unterscheiden, so kann der Unterschied nur darin liegen, daß Jesus das schlechterdings Höchste geleistet hat — wenigstens erfahrungsmäßig — und seinem Werke gegenüber alle andere Arbeit auf religiösem Boden nur dem Sand-
 forne gleich zu achten ist. Will man ihn um dieser seiner eminenten Stellung willen mit dem Prädicat „Herr“ ehren, obwohl eine eigentliche Herrschaft auch mit dieser Stellung nicht gegeben ist, so wird man doch nicht sagen können, daß für unsere heutige Christenheit, d. h. für die Christenheit, die eben nur dieß und nichts Anderes in Jesu sucht und sieht, die Auferstehung nothwendig sei zur Begründung seiner Herrscherstellung. Im Gegentheil, wenn jene Ideen, in deren Aufzählung Reim den Ertrag des Werkes Jesu zu erschöpfen gedenkt, ohne Auferstehungswunder sich durchsetzen und zur Anerkennung bringen, so ist dieß ja viel besser, als wenn sie einer so äußerlichen Stütze bedürfen wie der Auferstehung. Oder sollte nur mittelbar die Christenheit der Auferstehung ihren Herrn verdanken, so fern eben nur durch sie die Jünger zur Predigt von ihm gestärkt wurden, so sind wir wieder auf den vorigen Punkt, den wir bereits

befprochen, zurückgeführt und wir können nur sagen: dann hat die Auferstehung die Herrschaft Jesu in einem ganz mißverständlichen Sinne begründet, in einem Sinne, dessen richtiges Verständniß selbst im neunzehnten Jahrhundert noch nicht ganz zum Durchbruch gekommen ist.

Oder sollten wir Keim Unrecht gethan haben durch die Parallelisirung Jesu mit den anderen Geistesheroen, könnte er denn nicht sagen — worauf er freilich unseres Erinnerns eingehender nicht ausdrücklich hingewiesen —, daß Jesus ja doch nicht nur ein Herr sei durch seine sachliche, sondern durch seine persönliche Leistung und daß eben darum jene Parallelisirung nichts tauge, weil auf dem Gebiet der Religion sachliche und persönliche Leistung in ganz anderer Weise zusammenfallen und zusammen gehören als auf jedem anderen Gebiete? Keim bemüht sich ja, die Person des Herrn in ihrer Einzigartigkeit hinzustellen, als die, an der wir immer zu lernen, immer uns aufzurichten haben. Ein ganz spezifischer Unterschied zwischen Jesu und uns scheint sich ja zu ergeben, wenn es so ist, daß in seiner Person nicht nur zuerst, sondern auch in einziger Weise, weil in Anderen das Stückwerk regiert, die hohe Religion, die er verkündigte, zu Fleisch und Blut geworden ist (S. 638). Also die Differenz zwischen uns und ihm wäre wenigstens die Differenz zwischen Stückwerk und Vollkommenheit und diese wird ja immerhin auch eine spezifische, wenn sie gleich zunächst nur eine quantitative zu sein scheint. Freilich ohne bedenkliche Abzüge geht es auch hier nicht ab. Wir würden uns in psychologische und metaphysische Probleme verlieren, in eine der vorliegenden Untersuchung fern liegende Frage, wollten wir das, was Keim über das Gottesbewußtsein Jesu sagt, einer Beurtheilung in der Richtung unterziehen, daß wir fragten, ob wirklich die Vollkommenheit mit einem solchen Wechsel zwischen Hochfluth und Ebbestand in innerer Offenbarung, Erleuchtung, Erkenntniß etc., wie er hier geltend gemacht wird, zusammenbestehen könne; wir beschränken uns darauf, auf den zweiten von Keim besprochenen Punkt, die Sinnlosigkeit, hinzuweisen. Das Resultat ist hier doch, daß Jesus sich nicht nur principiell unter die Menschen, nicht bloß unter die Gattung, sondern unter diese thatsächlichen Menschen täglicher Erfahrung eingerechnet habe (S. 643). Das Resultat ist also das unverblünte Geständniß, daß Jesus das Niveau der empirischen Menschheit nicht überschritten habe, und demgemäß werden doch auch in sittlicher Beziehung wieder menschliche Schranken bei Jesu anerkannt (S. 646 ff.). Es wird auf die Leidenschaftlichkeit hingewiesen,

welche Jesus hier und dort gegen Pharisäer und Volk, mitunter selbst gegen seine Apostel zu Tage treten lasse; namentlich ist dem Erzähler des Lebens Jesu von Nazara die Tempelreinigung, dieser Abfall vom Lehrertum zum Messiassthum, anstößig. Und neben der Leidenschaftlichkeit meint derselbe hie und da eine auffallende Härte, eine kalte, fast eisige Hinwegsetzung über menschliche Grundgefühle bei Jesu zu sehen. Daß mit diesen „ungern, doch der Wahrheit zu Ehren zugestandenen Mängeln, mit diesen Schranken der Creatur“, die sittliche Herrlichkeit Jesu noch lange nicht in Abgang gebracht ist, wollen wir willig zugeben, daß an den sittlich Besten unseres Geschlechts Mängel noch ganz anderer Art haften, wollen wir nicht im Mindesten bestreiten, aber daß die Vollkommenheit Jesu mit diesen Mängeln nicht mehr bestehen kann, das dürfte doch auch nicht zu läugnen sein; daß doch auch er eben Stückwerk ist und wir auch in sittlicher Hinsicht an ihm nicht eine ganz und unbedingt zuverlässige Autorität haben, dürfte sich nicht mehr bestreiten lassen.

Wäre also etwa noch der Ausweg übrig geblieben, in der Auferstehung das Gotteszeugniß für seine persönlich vollkommene Leistung zu suchen, so sinkt mit diesen Ausführungen auch solche Möglichkeit. Keim hat zwar die Auferstehung ausdrücklich in diesen Zusammenhang nicht gestellt, hat nicht behauptet, daß dieselbe irgendwie ihr *τέλος* in dem Erweis absoluter Gerechtigkeit des Herrn gehabt habe, aber wir müssen sagen: nach einer solchen Auffassung der Person Jesu kann derselbe auch in sittlicher Hinsicht, auch um seines persönlichen Wesens willen nicht mehr absolut unser Herr sein, sondern er bleibt meinetwegen lange *primus*, aber immerhin eben doch nur *primus inter pares*; es bleibt — wie Keim ausdrücklich zugiebt (S. 658) — zwischen dem geschichtlichen und dem idealen Christus die Scheidung aufrecht stehen und auch in dieser Beziehung verdankt die Christenheit der Auferstehung nicht ihren Herrn. Die Apostel haben ohne Weiteres geschlossen, daß die Auferweckung Jesu seine absolute Rechtfertigung, der Ausdruck unbedingten göttlichen Wohlgefallens sei, und eine moderne christologische Theorie, welche sich in die persönliche Präexistenz Jesu nicht finden kann, hat es versucht, mit der alten apostolischen Kirche in der Auferstehung den Punkt zu gewinnen, auf dem die Person Jesu wirklich zu göttlicher Majestät erhoben ward, an der Auferstehung namentlich die Ergänzung des empirisch allerdings nicht mit vollster Evidenz zu erbringenden Beweises der Sündlosigkeit zu suchen, und es hat dem Verfasser dieser Bemerkungen immer scheinen wollen, als ob

in praktisch-religiöser Hinsicht die Differenz zwischen einer mit der Einzigkeit und ethischen wie religiösen Gottessohnschaft Jesu vollen Ernst machenden „anthropocentrischen Christologie“ und einer mit der menschlichen Lebensgestalt Jesu vollen Ernst machenden kenotischen Theorie keineswegs für so bedeutend anzusehen sei wie in metaphysischer Hinsicht; aber eine Auffassung wie die Keim'sche kann auch eine solche anthropocentrische Construction nicht mehr gutheißen, und wenn die letztere sich auf die Auferstehung zu stützen sucht, so wäre das nur ein Beweis weiter, wie verfehlt nach den Prämissen des Züricher Lebens Jesu von Nazara die Auferstehung des Herrn war, da sie seit der Apostel Zeit zu solchen ungeschichtlichen Theorien die Veranlassung wurde. Wir mögen die Sache wenden, wie wir wollen, wir werden uns immer wieder überzeugen, daß der Eifer Keim's, noch einen Rest von der Auferstehung des Herrn zu retten, zwar von einer löblichen Pietät gegen den Herrn wie von einem bei manchen anderen Theologen wesentlich abgeschwächten Maß historischer Gewissenhaftigkeit zeugt, aber keineswegs mit seinen Prämissen stimmt und auf die Frage, ob die Auferstehung in dem von ihm zugelassenen Sinne nöthig gewesen, keineswegs die von ihm gegebene bejahende Antwort anzuerkennen, sondern die runde Erklärung zu geben ist: Nein! nach Keim'schen Voraussetzungen war die Auferstehung nicht nur nicht nöthig, sondern geradezu störend.

Wir haben uns bisher nur an die Schlusserklärungen Keim's gehalten; möge es zum Abschluß dieses Theils unserer Untersuchung gestattet sein, noch einen Blick zurückzuthun auf den ganzen Lebensgang Jesu, wie er nach Keim'scher Schilderung erscheint, um dann den verstärkten Eindruck zu empfangen, wie wenig sich eine auch noch so verdünnte Auferstehung organisch an ein solches Leben Jesu anschließt.

Wir blicken vom Ende billig auf den Anfang des Lebens zurück. Beides muß sich entsprechen. Es kann ja am Ende nichts zur Erscheinung kommen, was nicht im Anfang schon gewissermaßen gegeben ist. Schließt das Leben des Herrn im Glanze eines Wunders, so muß auch über der Geburt ein Wunderglanz schweben. Diesen Wunderglanz hat freilich die Kritik schon lange her in Anspruch genommen und auch das Keim'sche Werk sieht in den synoptischen Erzählungen über die Kindheit des Herrn ebenso Sagen wie in dem Johanneischen Prolog ein Philosophem. Doch sucht dasselbe einigermaßen über den dem Glauben drohenden Verlust zu trösten, indem es die Anekten-

nung ausspricht, daß in der Person Jesu eine höhere menschliche Organisation durch den der geschöpflichen Production unschaubar zur Seite laufenden schöpferischen Willen Gottes ins Dasein getreten sei: eine Neuschöpfung in der Menschheit, eine Vollendung, Entsinnlichung, Vergeistigung, Vergottung des göttlichen Ebenbildes (I, 357 f.). Und um das noch näher zu erklären, wird weiter gesagt, daß das schöpferische Handeln Gottes in Jesu Person seiner Energie und insofern schließlich auch seinem Wesen nach von jedem anderen schöpferischen Handeln Gottes unterschieden, ein einzigartiges und spezifisches sei. „Hier ist die göttliche Energie“, wird weiter fortgefahren, — „sagen wir besser: die göttliche Selbstmittheilung — eine ungebrochene, mächtige, durchbrechende; es ist ein ganzes volles tadelloses Leben, nirgends Stückwerk, nirgends Mischung des Hohen und Niedrigen, eine göttliche Schöpfung aus ganzer Kraft, aus ganzer Liebe, weil es die Vollendung des Menschen als Menschen, weil es die Mündung der Schöpfung im Schöpfer, weil es das selige Ausruhen Gottes in seiner Schöpfung gilt“ (S. 359). Es ist nicht dieses Orts, die Frage zu erheben, ob ein solches einzigartiges spezifisches Wirken Gottes eigentlich denkbar sei, ohne daß auch in der Sinnenwelt irgendwie diese schöpferische Energie sich sichtbar macht, ob wirklich ein solcher spezifischer göttlicher Schöpfungsact möglich sei innerhalb des gewöhnlichen Geschlechtszusammenhangs, — wir können nur sagen, wenn mit der hier aufgestellten Voraussetzung durchgängig Ernst gemacht wäre, so müßte sich die Auferstehung als nothwendiges Ergebniß anschließen, so müßte mit ganz anderer Plerophorie darauf bestanden werden, daß ein Leben, in welchem göttliche Kraft und Herrlichkeit in so spezifischer Weise offenbar geworden, nicht habe ausklingen können in der gemeinen Manier eines menschlichen, alltäglichen Lebens, daß die Auferstehung nicht nur ein Nothbehelf dem Unglauben oder mangelnden Verständniß der Jünger gegenüber gewesen, sondern die naturnothwendige Offenbarung seines innersten Wesens, wie denn die apostolische Predigt von Anfang an in der Auferstehung keineswegs nur eine mehr oder weniger zufällige Beglaubigung sieht, die in der Reihe aller übrigen Wunder des Herrn stehen würde, sondern die innerlich nothwendige Erweisung seiner dem Tode unantastbaren Lebensmacht. Aber freilich, diese Basis des Keim'schen Lebens Jesu ist im Laufe der Geschichte abhanden gekommen. Wir haben gehört, wie die Idealität des Herrn eine und die andere Einschränkung erhielt, die Behauptung, daß in ihm kein Stückwerk vorhanden gewesen, limitirt und that-

sächlich retracirt wird, wie endlich ausdrücklich der Herr in die Reihe der empirischen Menschheit gestellt und er in die Schranken der Creatur gleich allen Anderen eingewiesen wird. Wenn in Christo hier gewissermaßen der Punkt gefunden wird, auf dem eine entgegengesetzte Bewegung zusammentrifft — eine Bewegung von oben nach unten und eine von unten nach oben, der Liebeszug Gottes zum Geschöpf und der Zug des Geschöpfes zum Schöpfer —, so geht im Weiteren die eine dieser Seiten so ziemlich verloren, nämlich der Zug des Schöpfers zum Sohne; so ist's denn auch nicht das Wohlgefallen Gottes, das ihn aus dem Tode ruft, das nicht zugiebt, daß der Heilige die Verwesung sehe, sondern es ist der Mensch, der die telegraphische Verbindung zwischen dem Jenseits und Diesseits entdeckt hat und rechtzeitig davon Gebrauch macht. Will es uns also scheinen, als ob die verdünnten zaghaften Ueberbleibsel der Auferstehung, wie wir sie am Ende finden, in einem offenbaren Mißverhältniß zu der anfänglichen Aufstellung stehen, welche ein anderes, reicheres Ende voraussetzt, so haben wir auf der anderen Seite gesehen, wie die Auferstehung auch in der von Keim übrig gelassenen Gestalt noch zu viel ist den Schlussergebnissen gegenüber.

Freilich nicht erst die Schlussergebnisse stellen sich in ein solches Mißverhältniß zu dem Gedanken der Auferstehung und damit auch zu den Versicherungen des Eingangs. Schon auf dem nächsten entscheidenden Punkt, bei dem Antritt des Lehramts, kommt der mit dem Gedanken der Auferstehung contrastirende Standpunkt der bloßen Immanenz zum Durchbruch. Soll wirklich Jesus die spezifische Offenbarung Gottes sein, so mußte doch auch sein Gottesbewußtsein ein spezifisches sein, es mußte einen Grad von Evidenz und objectiver Garantie haben, wie es bei uns nicht der Fall ist, die wir eben allein an ihm die Garantie unseres Vaterglaubens suchen, allen Zweifeln des eigenen Herzens gegenüber. Und mit diesem spezifischen Gottesbewußtsein mußte sich auch eine volle Klarheit über die eigene Stellung zur Menschheit und damit über den eigenen Beruf verbinden. Damit ist nicht gesagt, daß dieses Bewußtsein von Anfang an fertig gewesen, daß es nicht an der Offenbarung des alten Bundes, im Blick auf die Zeit und ihre Mächte sich entwickelt habe, aber schließlich und letztlich mußte es seinen Halt in Erfahrungen haben, die über die unserigen schlecht hin hinausgehen, und wenn dieses spezifische Bewußtsein am Jordan auch in einem äußeren Zeichen noch ein letztes Siegel seiner Wahrheit suchte, so will uns das gerade als ein Zeichen

ächter Menschlichkeit erscheinen; denn wir Menschen bedürfen am Ende auch für die tiefste, innerlichste Gewißheit noch ein äußeres Zeichen, um die Ueberzeugung voller Objectivität zu haben. Mit der specifischen Klarheit über die Eigenthümlichkeit seines Verhältnisses zu Gott und damit über seinen Beruf steht es nicht im Widerspruch, daß Jesus als Anfänger und Vollender des Glaubens den Glaubensweg ziehen mußte. Wohl aber scheinen die Reim'schen Ausführungen über den „Messiasentschluß“ im Widerstreit mit solchem specifischen Sohnes- und Berufsbewußtsein zu stehen. Wir können nicht sagen, daß die bekannte Reim'sche Diction wesentlich dazu beitrage, auf solchen Punkten die Fragen, um die es sich handelt, klar zu legen, — im Gegentheil, man ist, wenn man nicht unbillig werden oder leichtgläubig sich mit Worten abfinden lassen will, immer genöthigt, die Ausdrücke sehr mühsam abzuwägen. Aber das dürfte sich denn doch als schließliches Resultat ergeben, daß dieser Messiasentschluß hier in einer Weise psychologisch vermittelt wird, daß der specifische Unterschied seines Gottesbewußtseins von dem unserigen, daß die zweifellose Gewißheit über die Eigenthümlichkeit seines Berufes keinen rechten Raum mehr findet. Es sind Fäden eines geistigen Processes, die zum Himmel laufen, göttliche Veranstaltungen und Erleuchtungen, die am Jordan lagern (I, 549), aber lassen sich ähnliche Ausdrücke nicht ebenso von anderen entscheidenden Zeiten und Männern gebrauchen? Könnte Aehnliches nicht ebenso von Luther gesagt werden? Schon hier wird, wie uns scheinen will, von Reim die menschliche, natürliche Vermittelung der Gottesoffenbarung in einer Weise durchgeführt, daß eine äußerliche Bestätigung durch ein Schlußwunder der Auferstehung als ein *hors d'oeuvre* erscheinen muß. Soll alles göttliche Wirken immer nur in die Formen und Maße unseres empirischen Lebens eingeschlossen sein, darum nie rein für sich hervortreten, nie den beängstigenden Zweifel ausschließen, ob überhaupt ein Uebergreifen göttlicher That über die Mängel und das Stückwerk dieser Erde stattfinden könne, so ist damit schon auch dem Wunder des Endes principiell die Bedeutung abgesprochen.

Erscheint der Messiasentschluß so durchaus natürlich vermittelt, wenn auch mit göttlichem Einschlag, unter göttlichem Regieren, so zeigt sich auch weiterhin in der Darstellung des Werkes des Herrn dieser selbe Immanenzstandpunkt des Verfassers. Der Messiasbegriff wird ja von Anfang an in einer Weise idealisirt, daß in der That von dem historischen Gehalte desselben wenig oder nichts mehr übrig bleibt, ja

daß man billig fragen muß, ob nicht in der That der Herr besser gethan hätte, den Titel ganz abzulehnen und offen mit den Erwartungen des Volkes zu brechen. Wie wir sahen, hat am Schluß Keim selbst dieß verrathen, wenn er in der Tempelreinigung einen Versuch sieht, vom Lehrerthum zum Messiassthum überzugehen. Er ist als Messias in der That nichts Anderes denn eben ein Lehrer. Er bringt Lösungen von Räthseln, aber Lösungen, die sich eigentlich die Leute selbst hätten nehmen können. Wenn er Gott als Vater verkündigt, so ist das eine Entdeckung von ihm, die schon Jesaja gestreift hat, — eine große, folgenschwere, herrliche Entdeckung, meinetwegen die herrlichste, die je gemacht worden ist, aber er hat sie selbst aus den Lilien auf dem Felde, aus dem Blick in die Menschheit hinein abgelesen, er hat die Menschen nicht zu Kindern gemacht. Er verkündigt, daß das Reich Gottes da sei, aber nicht in dem Sinne, daß er es bringen, herstellen müsse, sondern er glaubt an das Dasein, wie wir an das Dasein einer unsichtbaren Kirche glauben; er glaubt, daß eine Gemeinde da ist, die zur Gerechtigkeit, zur Seligkeit im Glauben an den Vatergott sich führen läßt, die der Vergebung, des Friedens mit Gott sich freut, aber er verkündigt nur diese Vergebung, er bringt sie nicht, er durchbricht nicht siegreich die Kette sich immer wieder neu erzeugender Hemmnisse unseres inneren und äußeren Lebens, er steckt den Keuten doch nur das Licht von Erkenntnissen und Hoffnungen auf, welche die Schwere dieser Hemmnisse mildern, die Kraft der Menschen zur Ueberwindung derselben stählen sollen; er bietet sich als ermunternden, fördernden Führer an auf diesem Wege, aber eigentlich abzunehmen vermag er nichts. Darum gehören auch ausdrücklichen Zeugnisse zuwider die Wunder nicht als integrireder Bestandtheil zu seinem Messiasberuf.

Von Anfang an hat Jesus nur auf das Predigen sich verlegt (II, S. 142), „nur die Thatfachen selbst haben ihn hier, wie manchmal sonst weiter getrieben, nicht gerade auf „falsche Bahn“, — indem sie ihm einen göttlichen Beruf verkündigten.“ Die Initiative zum Wunderthun ging nicht von ihm aus, sondern von dem Volke. „Ehe er überlegte und während er noch mit einer Art Scheu und Angstlichkeit in das neue Gebiet hineingriff, hatte er im richtigen Gefühl des Augenblicks immer schon gehandelt, ja hatte er ohne Handeln die Früchte seiner Bestimmung schon in der Hand, indem unter seinem sanften, mitleidigen Blick, unter seinem erhebenden Wort und in der glaubensvollen Verührung seines Gewandes Kranke genasen und sich

leichter fühlten“ (II, S. 144). Wir haben diese Äußerungen angeführt, nicht um über deren Richtigkeit mit dem Verfasser zu rechten, was nicht dieses Ortes wäre, sondern um zum Voraus über die Auffassung zu orientiren, welche der Verfasser den Wundern des Herrn angedeihen läßt. Wie derselbe bemüht ist, uns auf rein psychologischen Wege den Messiasentschluß und die Reichspredigt des Herrn zu erklären, so daß wir das spezifische Selbstbewußtsein Jesu eigentlich ganz entbehren können, so wird uns also noch mehr die Wunderthätigkeit Jesu rein psychologisch erklärt und damit ist denn von selbst gegeben, daß auch die Wunder selbst im Keim'schen Sinne eben keine Wunder sind, sondern psychologisch vermittelte Ereignisse. Obgleich er sich die Mühe nicht verdrießen läßt, alle von den Evangelien erzählten Wunder im Einzelnen durchzugehen, steht das Resultat doch zum Voraus überall fest. Wo jede Spur der Möglichkeit psychologischer Erklärung aufhört, da wird mit exeatistischen Künsteleien geholfen, wie z. B. beim Ausfägigen, der vorher schon rein ist, den Jesus nur rein erklärt (II, S. 174. 175), oder es wird zur mythischen Erklärung gegriffen und hier trotz Strauß Erstaunliches geleistet in Ausbeutung alttestamentlicher Vorbilder (vgl. namentlich die Erklärung der Auferweckung des Jünglings von Nain, bei welcher der Holsarg mit den Holzspänen der Witwe von Sarpat parallelisirt wird!! II, S. 478) oder es wird zur Abwechslung auch einmal zu Paulus und Venturini zurückgegangen, bei dem Speisungswunder (S. 495), oder im Widerspruch mit dem geschichtlichen Christus (S. 125 ff.) beim Tode Alles auf das Gottvertrauen zurückgeführt. Also auch hier nirgends mehr eine Ueberschreitung des empirischen Weltverlaufs, durch welche wir auf ein Auferstehungswunder vorbereitet werden könnten, so wenig als eine Anknüpfung an die spezifische Stellung Jesu zum Vater.

Auch auf den weiteren Stufen des Lebens Jesu finden wir dieses Bewußtsein nicht geltend gemacht. Zwar verwahrt sich der Verf. ausdrücklich dagegen, als sei das Selbstbewußtsein Jesu erst durch die Thatfachen seines Lebens geworden, aber unmittelbar daneben wird doch wieder geltend gemacht, daß die Entwicklung des inneren Genius der Persönlichkeit Jesu mittelst der freundlichen und feindlichen Reizungen von außen zu Stande gekommen ist (II, S. 372 u. 373). Mit dieser letzteren Einschränkung scheint nun eben die erstere Position auf ein Maß reducirt, daß die Einzigartigkeit Jesu nicht mehr verbürgt. Wo ist bei irgend einem Genius das Selbstbewußtsein lediglich nur das Resultat der äußeren Reizungen im freundlichen oder feind-

sichen Sinn? Dagegen, wenn nun doch Jesus von Anfang an weder über seine eigene Messianität ganz klar ist, noch über sein Reich, wo bleibt da noch eine specifische Offenbarungsdignität? Das anfänglich erwartete Himmelreich kommt nicht, so nennt er denn sein Geistesreich Himmelreich, bezeichnet sein Reich der reinen Sittlichkeit als das nun gegenwärtige Gottesreich; der schüldern ergriffene Messiasname wird ihm immer gewisser, je mehr er die sinnliche Erwartung abstreift und in seiner Predigt, in seinem Thun dieß Reich der Gerechtigkeit gekommen sieht. Er läßt sich Gottes Sohn nennen und nennt sich selbst so, weil er überhaupt in den frommen Menschen kraft ihrer Herzensrichtung zu Gott und der Liebesneigung Gottes zu ihnen Kinder Gottes, also in erster Linie in sich selbst einen Sohn Gottes erkennt (II, S. 389). Es zeigt sich dann freilich, daß auch eine solche Gemeinde Gerechter sich nicht so schnell herstellen läßt, es zeigt sich der Abfall, es zeigt sich der Widerstand kräftiger, die Hierarchen Jerusalems, endlich auch der Viersfürst Galiläa's drohen. Es kommen Todesahnungen — er sucht sich dem Geschick auf Fluchtwegen einen Augenblick zu entziehen —, bald aber rafft er im Glauben sich wieder auf, gerade im Anblick der drohenden Katastrophe lebt der Glaube an die alttestamentlichen Messiasgedanken wieder auf. So zieht er nach Jerusalem, schwankend zwischen freudiger Resignation in Gottes Willen und den Hoffnungen auf Wiederkunft, Gericht, Messiasthum. Beim Einzug in Jerusalem nimmt er sogar einen Augenblick die Hoffnung auf sofortige Herstellung eines jüdischen Messias Thrones auf, um doch endlich sich mit dem Martyrium zu begnügen und wieder nicht mit dem Martyrium, sondern in seinem Tod ein sühnendes Blutopfer nach jüdisch=heidnischen Ideen zu sehen.

Lassen wir alle Rhetorik bei Seite, sehen wir von der nicht weiter benutzten Idee eines ganz specifischen Schöpferwirkens Gottes bei seiner Entstehung ab, — was haben wir anders als einen Mann voll hoher, Welt bewegender Ideen, der aber doch selber zu voller, unbedingter Klarheit nicht kommt, sondern es der Nachwelt überläßt, von seinen Ideen die Schlacken zeitlicher Beschränkung, den irdigen Geschmack des alttestamentlichen Bodens, aus dem sie gewachsen sind, abzustreifen? Was haben wir anders als einen Mann heiligsten, wenn auch ringenden, doch endlich siegreichen Glaubens an eine helle, wenn auch etwas phantastisch gedachte Zukunft des Menschengeschlechts und des Einzelnen? Was haben wir als einen Mann reiner, vollkommener als sein Geschlecht, ja, alle Geschlechter überragend, wenn

auch nicht ganz ohne Tributleistungen an die Schranken der Creatur? Offenbar findet sich in dem ganzen Lebensbilde kein Zug, der auf eine wunderbare Erhebung aus dem Tode mit einer gewissen Nothwendigkeit hinführen würde. Es würde keine Lücke bleiben, wenn auch kein Telegramm vom Himmel gekommen wäre. Im Gegentheil, wenn Alles so natürlich zugegangen ist, so kann die Auferstehung, so kann ein Wunder nur störend sein; hat man alle anderen Wunder auf die eine oder andere Weise ausgemerzt, so ist es ein Unding, noch zum Schluß ein Wunder nachzubringen, das doch einen Riß in die ganze Weltanschauung macht, das doch nach Strauß' Geständniß den Lebensbeschreiber am Ende zwingt, seine ganze, auf die Empirie allein angelegte Arbeit als eine vergebliche selbst wieder zurückzunehmen. Der Rationalismus, oder besser gesagt, Empirismus der „modernen“ Theologie muß Alles thun, um die Auferstehung aus dem Wege zu räumen. Das Princip ist mächtiger gewesen auch bei Keim als sein anfänglicher Wille: Er hatte im „geschichtlichen Christus“ noch gesagt in Beziehung auf die Auferstehung (S. 182): „Und sieht man näher zu, so wird der vollste Glaube hier doch am meisten im Recht und in der Herrschaft bleiben. Die leibliche Auferstehung Jesu aus dem Grabe heraus, das ist das einmüthige Zeugniß des Alterthums, alles Andere ist Abschwächung, es hat kein Zeugniß und schneidet das Wunder ab, während man selbst in der Abschwächung dennoch im Wunder steht.“ — Ohne sich mit dem fünf Jahre jüngeren Keim ausdrücklich auseinanderzusetzen, hat der um so viel älter gewordene Keim dennoch das Wunder abzuschneiden gesucht, so daß er im Wunder stehen blieb. In der Anmerkung sagt er noch: „Mir bleibt die Frage des Grabes nach den Evangelien und Paulus von der Frage der Auferstehung unzertrennlich.“ Wir haben im ersten Artikel gehört, wie er doch zu trennen sucht und die Apostel wo möglich außer aller Berührung mit dem Grabe setzen möchte. Nach solchen Vorgängen ist selbst für den „bleibenden“ Einwand gegen die Visionshypothese Grund zu ernstlicher Besorgniß vorhanden, er möchte von seinem eigenen Urheber dermaleinst noch verläugnet werden und es möchte noch irgend ein Ausweg entdeckt werden, der es begreiflich machte, daß die Visionen des Auferstandenen plötzlich ihr Ende fanden. Denn daß in einem rationalistischen Leben Jesu die Auferstehung — in welcher Form man sie immer denke — etwas völlig Anorganisches ist, das glauben wir nun erwiesen zu haben.

Man kann vielleicht fragen, ob es eines solchen Beweises über-

haupt bedurft hätte, ob nicht das offene Geständniß von Strauß, das wir eben angeführt, mehr beweise, als was Andere mühsam zu deduciren suchen. Wir glauben dennoch mit den obigen Ausführungen nichts Ueberflüssiges gethan zu haben. Es scheint uns ein Gewinn, wenn jene schillernde Halbheit, die seit Schenkel's Charakterbild in der Theologie wieder vielfach sich geltend macht, als ein unmöglicher Standpunkt erwiesen wird, — jene Halbheit, welche kein Wunder will und doch ein Wunder. Es scheint uns ein Gewinn, wenn von diesem entscheidenden Punkte aus gezeigt werden kann, welchen Charakter ein ganzes Leben Jesu trägt. Und wenn die besonnene Geschichtschreibung noch immer sich sträuben wird, in der Visionshypothese oder irgend einer anderen Hypothese eine ausreichende Lösung des hier vorliegenden Problems anzuerkennen, wenn die Thatsachen sich doch nur unter Annahme der Wirklichkeit des von unseren Evangelien geschilderten Hergangs recht wollen erklären lassen, so wird nach unseren Erörterungen auch die ganze Auffassung des Lebens Jesu, wie wir sie bei Reim finden, zum Voraus als nicht ausreichend erscheinen müssen. Wenn wir schon im ersten Artikel des *Sakes* uns zu erwehren hatten, daß die Frage nach der Auferstehung eine rein historische sei, daß an ihrer Bejahung oder Verneinung kein wesentlich dogmatisches Interesse hänge, so hoffen wir nun einigermaßen erwiesen zu haben, wie die Verneinung der Frage vom höchsten dogmatischen Interesse für diejenigen sein muß, die unter einem geschichtlichen Christus nur einen rein empirischen verstehen wollen. Es liegt uns nun ob, noch zu erweisen, welches positive Interesse wir an der Auferstehung haben, welche Bedeutung diese Thatsache für uns hat und wie unser Interesse mit der Reim'schen species von Auferstehung ebenso wenig befriedigt ist als das entgegengesetzte Interesse Reim's selbst. Es liegt uns ob, noch zu erweisen, daß auf diesem Punkte der Kampf zwischen altem und neuem Glauben endlich zur Klarheit kommen muß, daß was der moderne Rationalismus uns bietet, nicht, wie Reim will, der alte Glaube in neuer Sprache, sondern in Wahrheit eine neue Art von Religion in alter Sprache ist.

III. Wenn der moderne Rationalismus seinerseits sich mit einer gewissen Nothwendigkeit dahin gedrängt sieht, wo möglich das Wunder der Auferstehung hinwegzuräumen, theils weil es dasjenige Wunder ist, das am wenigsten als ein nur beiläufiger sagenhafter Zusatz sich erklären läßt, theils weil es auf die Persönlichkeit des Herrn ein Licht wirft, das dieselbe in ganz anderer Gestalt erscheinen läßt, als

den eigenen Prämissen entsprechend ist, so hat eben damit auch für eine supranaturalistische Weltanschauung die Auferstehung des Herrn die principiellste Bedeutung. Wir können einzelne Wunder preisgeben, ohne darum unsere ganze Weltanschauung zu verläugnen, — die Auferstehung und zwar die leibliche können wir nicht fahren lassen ohne gänzliche Umwandlung unseres ganzen Standpunktes. Die Auferstehung des Herrn hat für uns nicht nur die Bedeutung eines Erklärungsmittels für den größten geschichtlichen Wendepunkt, den wir kennen, sie ist uns ein nothwendiges Element im Leben des Herrn und damit die Garantie der ewigen erlösenden Bedeutung des Herrn und endlich die Garantie unserer eigenen Hoffnungen. — Auch wir sehen allerdings in der Auferstehung des Herrn zunächst ein Mittel, den Glauben des Jüngerkreises wieder aufzurichten. Nicht als ob die Jünger von dem Herrn wären ganz abgefallen gewesen. Auch der gekreuzigte und begrabene Jesus blieb ihr Meister, an dem sie mit der dankbaren Liebe der Schüler festhielten. Wir dürfen ja nur an die Gestalt eines Buße thuenden Petrus erinnern. Wäre das Kreuz in dem Sinne für ihn und seine Mitjünger ein Gottesurtheil gewesen, daß sie daraus auf eine geheime Missethat ihres Meisters geschlossen hätten, so hätte solch' ernstliche Reue über die Verläugnung das Herz nicht erfassen können. Aber nicht nur einen persönlich theuren Mann verehrten sie in dem Gekreuzigten, sondern er war und blieb ihnen der Prophet, dessen Lehre und Wort ihnen göttliche Autorität besaß. Denn daß Israel seine Propheten morde und steinige, die zu ihm gesandt seien, das hatte dieser Jesus ihnen gesagt, das hatte erst die jüngste Geschichte noch bestätigt. Es möchte also immerhin möglich gewesen sein, daß sie, nachdem sie vom ersten Schrecken sich erholt und sich unter einander über die weitere Wirksamkeit verständigt hatten, auch ohne Auferstehung versucht hätten, das, was sie von den Reden und Grundsätzen des Meisters verstanden, weiter zu verkündigen und eine Gemeinde seines Namens zu sammeln, in welcher sein Wort fortleben sollte. Aber allerdings der Messiasglaube war mit aus Kreuz geschlagen und mit dem Messiasglauben der Glaube an das kommende und in der Nähe befindliche Reich Gottes. Diejenige Erkenntniß also, welche der Herr als das Ziel seiner Arbeit an den Jüngern und dem Volke ins Auge gefaßt hatte, welche er nicht als fertige und darum so mißverständliche ihnen hatte mitgeben wollen, sondern zu welcher sie erst innerlich heranreifen sollten und bei deren Hervorbrechen er erst noch Petrus selig

gepriesen hatte als den Empfänger einer Gottesoffenbarung, — diese Erkenntniß war allerdings verloren, wenn das Grab sich nicht that, der Herr nicht als der Lebendige hervortrat. Der mittelpunktliche Gegenstand der Predigt des Herrn war das Reich Gottes; auch das Wichtigste und Herrlichste, was er sonst geredet, bekommt seine eigenthümliche Bedeutung, seinen eigentlichen Halt nur im Zusammenhang mit diesem Kerne seiner Lehre von dem Reich Gottes und damit im Zusammenhang mit seiner Person als dem leibhaftig gewordenen Gottesreiche. Sank der Glaube an dieß Gottesreich bei Golgatha in das Grab, so war auch für alle sonstigen von dem Herrn der Welt geschenkten Wahrheiten der erklärende, zusammenhaltende Mittelpunkt geraubt. Eine weltumfassende, weltumgestaltende Bewegung wäre bei aller Treue, mit der die Jünger des Herrn an dem Worte des Meisters festgehalten, aus diesem Kreise nicht hervorgegangen, wenn der Glaube an den lebendigen Messias mangelte, die Zuversicht auf das Gottesreich die Energie nicht hob und stachelte. Eine Schule, eine Richtung, eine Secte konnte auf dem Grunde des Goldes der Worte Jesu von seinen Jüngern gebaut werden, eine auch den Pforten der Hölle unwiderstehliche Gemeinde nur auf das fortdauernde Bekenntniß: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!“ War in den Augen der Jünger Jesus als Messias vernichtet, so konnten die Erinnerungen an die Reden des Herrn diesen Glauben im rechten Sinne nicht wieder bauen, wohl aber war es möglich, daß, wenn dieser Glaube erst wieder festgestellt war, auch das richtige Verständniß des Messiasgedankens und des Gottesreiches und alles dessen, was sie aus des Herrn Mund vernommen, allmählich emporkam, daß der Geist sie in alle Wahrheit leitete (Joh. 16, 13). Darum sagen wir also auch: die Auferstehung war für die Jünger nöthig, um sie zum Glauben zu bringen, aber wir sagen so, weil uns der Glaube an die Messianität des Herrn, der Glaube an das von ihm gebaute und durch seine Macht herzustellende Gottesreich nicht etwas Unwesentliches ist neben den großen Wahrheiten, die er als Lehrer verkündigt, wir sagen so, weil uns das Messiassthum nicht eine zu überwindende jüdische Idee, das Gottesreich als ein durch göttliche Wunderthat in die Realität tretendes Friedensreich nicht ein schöner oder unschöner Traum ist, sondern weil wir den Messiasglauben und Reichsglauben wirklich für den Glauben halten, der nach göttlichem Willen den Jüngern eingeprägt und in ihnen befestigt werden sollte. Und gerade weil der Glaube der Jünger nicht schlechthin, sondern nur

der Glaube an die Messianität des Herrn durch das Kreuz gefährdet war, darum dünkt uns die subjective Entstehung der Vorstellung von der Auferstehung vollends unerklärlich. Wenn die Jünger etwa in die Wahl gestellt waren, Jesum völlig zu verwerfen oder an ihn als den Auferstandenen zu glauben, so konnte man eher denken, daß bei diesem entsetzlichen Ringen zwischen der an dem Herrn hängenden Liebe und dem Abscheu vor ihm als Betrüger das Bedürfniß der ersteren eine Vision hervorgebracht, als wenn die erstere immer noch in das etwas engere Bett des Glaubens an die prophetische Sendung des Herrn sich ergießen konnte.

Die Auferstehung hat nun aber offenbar den Messiasglauben der Jünger nicht nur bestätigt, sondern weiterhin demselben auch eine bestimmte Modification gegeben. Schon ursprünglich war der Messiasglaube der Jünger doch wohl nicht ganz von der gemeinjüdischen Art. Schon in dem Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ζῶντος* liegt eine Ueberschreitung dieser rein jüdischen Anschauung. Was sie zum Glauben bewegt, daß er der Messias sei, das sind nicht die äußerlich sichtbaren Zubereitungen zu der Herstellung einer irdischen Reichsherrlichkeit, das ist nicht der äußere Glanz, der den Meister zu umstrahlen anfängt, das sind nicht äußere Machterweisungen, in denen sie die Blitze der nahenden Gottesgerichte sehen mögen, sondern das ist der Eindruck, den sie aus Wort und That des Herrn empfangen, daß sie hier in ihm eine Offenbarung des lebendigen, sich thatsächlich in der Welt offenbarenden und in sie wunderbar hereinwirkenden Gottes haben. Schon mit dem „*ζῶντος*“ scheint uns die bloß theokratische Auffassung des *υἱὸς Θεοῦ* überschritten. Nicht in Consequenz dessen, daß sie in ihm den Messias erkennen, tragen sie auf ihn den Namen „Gottessohn“ über, sondern die Gottessohnschaft ist ihnen der Erweis seiner Messianität. Das tritt nun noch deutlicher nach der Auferstehung hervor. Was in schon dogmatisirender Weise der Apostel Paulus Röm. 1, 4 sagt von dem Gottessohne: daß er als solcher erwiesen sei *ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἕξ ἀναστάσεως νεκρῶν*, das klingt ähnlich auch aus der Apostelgeschichte heraus. Verzichtet man darauf, in der Debatte mit einem strengen Beurtheiler der Aechtheit des Evangeliums Johannis sich auf das *ὁ χριστός μου καὶ ὁ Θεός μου* zu berufen (Joh. 20, 28), so darf man doch Ap. Geich. 3, 13 als Parallele anführen, wo das *τὸν παῖδα αὐτοῦ* gewiß mit besonderem Nachdruck steht. Und wenn schon bei der Verklärung diesem Vorbild der Auferstehungsherrlichkeit, die Synoptiker von der Himmelsstimme zu zeugen wissen: *οὗτός ἐστιν*

ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, so ist das ein deutliches Zeichen, daß sie noch mehr in der Auferstehung selbst das gleiche Zeugniß vernahmen. Es mag dahingestellt bleiben, inwieweit die Gottessohnschaft schon in Analogie späterer dogmatischer Ausbildung verstanden wurde, jedenfalls werden wir sagen dürfen, daß damit schon die Anschauung von einem lediglich menschlichen Messias überschritten ist, daß von der Auferstehung an der Messias nicht nur in der Umhüllung göttlicher Wunder erschien, sondern als ein göttliche Macht und Herrlichkeit selbst in sich tragendes Wesen. Nehmen wir dazu, daß dieser Messias vorzüglich als Spender des heil. Geistes angesehen wurde, so werden wir sagen dürfen: so viel von dem nationaljüdischen Sauerteig auch der Messias Hoffnung der Apostel anhaften mochte, dieselbe war doch schon wesentlich modificirt, das Gottesreich hatte doch schon in ihren Augen einen neuen und höheren Charakter erhalten.

Die Auferstehung des Herrn wurde der Ausgangspunkt der apostolischen Christologie und in dem Maße eben, in welchem die dogmatischen Consequenzen der Auferstehung tiefer gezogen wurden, erbleichte das rein jüdische Colorit der Reichshoffnung. Denn nicht die goldenen Worte Jesu, deren Gold auch ein wundersehener Rationalismus unserer Tage anzuerkennen bereit ist, haben das Christenthum zur Weltreligion gemacht, sondern das hat die Predigt von dem gekreuzigten und auferstandenen Messias gethan. Aber eben indem die Auferstehung der Welt einen Heiland gab, hat sie eine viel weitere Bedeutung gewonnen als nur die, den unmittelbaren Jüngern den Glauben zu stärken und sie mit Freudigkeit zur Fortsetzung der Reichspredigt zu erfüllen: sie hat eine unmittelbare Bedeutung für alle Jahrhunderte gewonnen, wie sie sich auch als integrierender Theil des Werkes Christi darstellt. Fragen wir darnach zunächst: „Welche Consequenzen ergeben sich aus der Auferstehung für die Person des Herrn?“ hernach: „Was folgt daraus für sein Werk?“ und endlich: „Wie scheiden sich an ihr die verschiedenen in unserer Zeit mit einander ringenden Weltanschauungen?“

In ersterer Beziehung haben wir den einzelnen Momenten der Messiasvorstellung, wie sie sich bei den Aposteln an die Auferstehung knüpften, näher zu treten. Es werden hauptsächlich deren drei unterschieden werden können: vollkommene Sündlosigkeit, vollkommene Verklärung, göttliche Machtfülle.

Die Sündlosigkeit des Herrn kann, wie schon oben gelegentlich bemerkt wurde, wohl auf rein empirisch-geschichtlichem Wege nicht fest-

gestellt werden. Die Zugeständnisse sittlicher Mängel, welche in dem Reim'schen Werke sich finden, werden sich unschwer als voreilige bezeichnen lassen, sobald man überhaupt eine andere Anschauung von dem Bewußtsein des Herrn über seinen Beruf und seine Person gewinnt, als sie in jenem Werke sich findet, aber eine abschließende Sicherheit haben auch die Urzeugen des Lebens des Herrn doch erst in dem göttlichen Zeugniß der Auferstehung gewonnen. Die Auferstehung des Herrn erscheint den ältesten Aposteln zunächst als die göttliche Antwort auf die menschliche Verurtheilung. Hat Israel, haben seine Obersten durch die Kreuzigung den Herrn zum Verbrecher gemacht, so daß derselbe als ein von Gott Verfluchter erscheint, so hat Gott dieses Urtheil in der gewaltigsten Weise umgestoßen (Ap. Gesch. 2, 22—24. 3, 14. 15. 4, 10). Damit ist denn freilich zunächst nur constatirt, daß Jesus nicht der bestimmte Verbrecher gewesen, für welchen das Volk ihn erklärte, womit absolute Sündlosigkeit noch nicht gegeben war. Aber wenn in der zweiten der angeführten Stellen der Herr als *ὁ ἄγιος* und *δικαίος* schlechthin bezeichnet wird, so ist offenbar, daß in der Auferstehung oder vielmehr Auferweckung ein weiter reichendes Zeugniß Gottes gesehen wurde, ein Zeugniß eben dafür, daß er der Heilige und Gerechte schlechthin sei. Wenn Paulus die Sündlosigkeit des Herrn mit voller dogmatischer Bestimmtheit lehrt, so kann er der Natur der Sache nach die Sündlosigkeit nur auf die Auferstehung basirt haben, da er selbst sie ja aus der Erfahrung heraus am wenigsten zu bezeugen im Stande war. Stellen wie die oben angeführte Röm. 1, 4; 1 Tim. 3, 16; Röm. 4, 25 enthalten doch ziemlich deutlich eine Begründung des Glaubens an die Sündlosigkeit aus der Auferstehung. Und diese Begründung hat auch ihr volles Recht. Eine Auferweckung wäre eine unverhältnißmäßige Art der Gerechterklärung, wenn es sich nur darum gehandelt hätte, ein relatives Unrecht wieder gut zu machen; ein solches wäre die Kreuzigung aber gewesen, wenn der Herr an der allgemeinen Sündhaftigkeit irgend welchen Theil gehabt hätte. Justizmorde sind schon manche begangen worden, ohne daß deshalb das Grab sich aufthat und ein solches Wunderzeugniß für die Unschuld des Gemordeten wäre abgelegt worden. Es ist sonst immer dem Gang der Geschichte überlassen worden, ein derartiges Unrecht zu sühnen, das Gericht über die herbeizuführen, welche das Recht beugten, und das Andenken derer, welche als Vertreter auf dem Schaffot starben, zu Ehren zu bringen. Wäre Jesus ein Gerechter nur in dem Sinne gewesen, in dem in be-

kannter Stelle auch Sokrates von seinem Schüler als ein vollkommener Gerechter geschildert wird, so wäre es genügend gewesen, der Zeit die Rehabilitirung seines Namens zu überlassen, den nachkommenden Geschlechtern es anheimzugeben, ob sie nicht auch wie bei Sokrates den tragischen Widerstreit zwischen materiellem Recht und formellem Unrecht zu entdecken vermöchten. Wenn eine solche außerordentliche Rechtfertigung von Gott geübt wurde, wenn seine Hand in den natürlichen Lauf der Dinge eingriff, um den auf Golgatha Gefreuzigten alsbald wieder zu Ehren zu bringen, so ist dieß nur zu verstehen unter der Voraussetzung, daß seine Verurtheilung absolutes Unrecht war, und ein absolutes Unrecht war sie nur, wenn er selbst der absolut Heilige und Gerechte war. In der That, so gewiß auch bei den am deutlichsten hervortretenden Erweisen göttlicher Justiz immer noch eine Incongruenz übrig bleibt, so gewiß hat die Weltgeschichte, um an dieser göttlichen Justiz nicht irre zu werden, in ihrem Mittelpunkt eine solche directe Herstellung der Gerechtigkeit nöthig, wie sie in der Auferstehung des Herrn uns gegeben ist. Wenn wir uns außerdem mit vollem Rechte für die Sündlosigkeit des Herrn auf die Selbstzeugnisse berufen, durch die ausdrücklich und stillschweigend der Herr von sich die Sünde verneint, wenn wir durchaus bestreiten dürfen, daß der Herr jemals sich in sittlicher Beziehung selbst mit den empirischen Menschen zusammengefaßt habe, so ist die Auferweckung als die Erklärung absoluten göttlichen Wohlgefallens auch eine Bestätigung seiner dießfallsigen Selbstzeugnisse. Nicht als ob es unseres Erachtens möglich wäre, rein von der Auferweckung aus auf die Sündlosigkeit des Herrn zu schließen, aber die aus dem unmittelbaren Eindruck der Person des Herrn sich nothwendig ergebende Ueberzeugung von der ethischen Vollkommenheit des Herrn gewinnt in dieser Wunderthat, in welcher der lebendige Gott sein schlechthinniges Wohlgefallen bezeugt, ihren objectiven Halt. Beides ist für unsere volle Ueberzeugung nöthig. Das Gewissen auch des sündigen Menschen trägt immer noch so viel Gotteskraft in sich, daß es, wo ihm das sittliche Ideal vorgehalten wird, freiwillig dasselbe anerkennt; das Gewissen auch des sündigen Menschen ist immer noch im Stande, dem sittlich Unwahren und Bedenklichen, auch wenn es mit äußerlich unanfechtbarer Autorität ihm entgegentritt, sich zu widersetzen, aber auch das rege Gewissen des besten empirischen Menschen ist das Gewissen eines sündigen Menschen und damit nicht im Stande, mit unbedingter Sicherheit in sittlicher Beziehung ein abschließendes Urtheil zu

fällen; darum bedarf auch das sittliche Ideal doch wieder einer äußeren Bezeugung, noch dazu, wenn diese äußere Bezeugung, wie wir sehen werden, innerlich so tief mit dem ganzen Wesen dieses sittlichen Ideals zusammenhängt. Wer in das Wunder der Auferstehung sich nicht finden kann, kommt consequent dazu, die Sünde als mit den Schranken der Creatur nothwendig verknüpft zu denken, wie wir oben an der aus Reim (S. 649) angeführten Stelle schon eine derartige Verknüpfung gefunden haben und wie auch sonst ähnliche Anschauungen sich nachweisen ließen (vgl. z. B. S. 643 Gegensatz des göttlich Guten und creatürlich Guten). Wir bedürfen einer absoluten Autorität auch auf sittlichem Gebiet; das Gewissen für sich allein kann uns dieselbe nicht bieten, denn dieses muß erst geweckt, gereinigt, geläutert werden. Wer einmal den überwältigenden sittlichen Eindruck des Herrn erfahren hat und das Zeugniß der Auferstehung dazu nimmt, wird auch bei solchen Punkten, die ihm einen Augenblick anstößig scheinen mögen, nicht sofort zu dem Resultat kommen, daß auch an dem reinsten Bilde Flecken vorliegen mögen, sondern er wird zunächst zusehen, ob nicht das eigene sittliche Urtheil noch einer Berichtigung bedarf. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Sündlosigkeit Jesu abschließend zu behandeln; es war ja nur unsere Absicht, die Bedeutung der Auferstehung für dieselbe kurz zu erörtern.

Dagegen hat die Dogmatik wie die historische Betrachtung des Lebens Jesu von jeher den Zusammenhang der Sündlosigkeit und Irrthumslosigkeit ins Auge gefaßt. Und sofern die Auferweckung die Garantie der ersteren ist, ist sie auch die der letzteren. Diese Irrthumslosigkeit beschränken wir für das Zeitleben des Herrn natürlich auf das Gebiet, in welchem überhaupt ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Sünde und Irrthum besteht, auf das sittlich-religiöse. Vielleicht noch weniger als auf ethischem Boden haben die Jünger auf dem der sittlich-religiösen Wahrheit erst der Auferstehung bedurft, um in Jesu die unbedingte Autorität anzuerkennen. Diese war ihnen ja schon mit dem Begriff des Propheten gegeben. Auch für die religiöse Wahrheit trägt der Mensch ja ein Kriterium in sich, das, geschärft an den Bezeugungen Gottes im Gewissen, in Natur und Geschichte, im Stande ist, eine neue Offenbarung Gottes als solche ihrem inneren Gehalt nach anzunehmen oder zu verwerfen. Aber freilich, wenn schon das sittliche Urtheil des Menschen getrübt ist und nicht mit ganzer Sicherheit von sich aus abschließen kann, so gilt dieß noch mehr von diesem religiösen Urtheile. Und wenn Petrus erst nach der

Auferstehung die Stelle 5 Mos. 18, 18. 19 von dem großen Propheten auf Jesum anwendet (Ap. Gesch. 3, 22. 23), so ist dieß eben auch darum geschehen, weil erst in der Auferstehung die schlechthin unbedingte religiöse Autorität des Herrn sich ihm vollends erwies. In noch höherem Maße bedürfen wir solchen Zeugnisses. So lauten Wiederhall die religiösen Ideen des Herrn in unserer Brust finden mögen, so lautes Zeugniß denselben Natur und Geschichte, die Erfahrung an uns und Anderen geben mag, sie führen uns doch so sehr in eine überempirische Welt, daß der zitternde Glaube eines objectiven Zeugnisses für die Autorität des Herrn bedarf —, eines Zeugnisses, wie es uns freilich auch schon in den Thatfachen des Lebens Jesu entgegentritt, aber doch abschließend gerade in der Auferstehung dargeboten ist. Wenn die Kritik uns die Himmelsstimme, die bei der Verkürung die Jünger aufforderte, seinen Sohn zu hören, zweifelhaft macht, so ist dafür die Auferstehung das laute Gotteszeugniß, daß wir diesen Jesum zu hören haben, zu hören auch in den Punkten, die nicht sofort sich in das Ganze unserer religiösen Anschauungen fügen wollen. Es ist das ein Punkt, auf den wir am Schlusse noch etwas ausführlicher werden zu sprechen kommen. Wenn es sich freilich auf religiösem Gebiete nur um allgemeine Vernunftwahrheiten handeln würde, möchte die Einwendung stichhaltig sein, daß zufällige Geschichtswahrheiten sie nicht verbürgen können. Aber religiöse Wahrheiten sind nicht allgemeine Vernunftwahrheiten, sondern Zeugnisse aus einer Welt der Unsichtbarkeit heraus, tragen in gewissem Sinne denselben Charakter wie die Zeugnisse aus der Naturwissenschaft, die auch nicht entfernt allgemeine Vernunftwahrheiten sind, — und die Auferstehung ist keine zufällige Geschichtswahrheit, sondern trägt, wie wir sehen werden, den Charakter innerer Nothwendigkeit an sich.

Man könnte nun denken, sofern die Auferstehung Jesu nur den Zweck gehabt habe, die Autorität desselben festzustellen, ihn als den sittlich vollkommenen Menschen und irrthumslosen Propheten durch göttliche That zu erweisen, möchte doch immerhin eine Anschauung von der Auferstehung wie die Keim'sche mit Festhaltung ihrer vollen Objectivität genügen, indem, wie wir sahen, ja doch der Charakter des Wunders nothwendig dabei festgehalten werden muß; indeß der Gedanke der Sühne, den wir oben postulirt haben, führt doch schon über eine solche Anschauung hinaus. Es handelte sich doch nicht nur darum, vor der Welt den Herrn zu rechtfertigen, was allerdings durch die Mittheilung von seinem Eingang in eine Welt der Herrlichkeit

geschehen konnte, sondern auch darum, ihm selbst eine Genugthuung zu bieten, und das geschah nur, wenn die Auferstehung selbst ein persönlicher Vorzug des Herrn vor allen anderen Menschen war, — ein Vorzug, wie ihn nur die leibliche Auferstehung bietet, sofern sie, auch abgesehen von dem Eingang zu göttlicher Herrlichkeit, mindestens eine zeitliche Voraussnahme dessen war, was Anderen erst am Ende der Tage vorbehalten ist. Noch mehr freilich muß eine solche Auffassung der Auferstehung, wie sie bei dem rechten Flügel des modernen Rationalismus beliebt ist, als ungenügend erscheinen, wenn wir uns zu dem zweiten Punkte wenden.

Die Auferstehung ist die vollkommene Verklärung des Herrn. Es ist eine Errungenschaft der neueren Theologie, die wir ihr nicht verkümmern möchten, daß sie auch im Leben des Herrn einen Entwicklungsgang erkannt hat. Diese Erkenntniß schließt sich deutlichen Fingerzeigen der Schrift an, vor Allem jenem Worte des Hebräerbriefes 5, 8: *καπερ ὁν νιδς ἡμαδεν ἀρ' ὁν ἑπαδεν τῇν ὑπακοήν*. Wenn man nur in der Sünde etwas Anderes sieht als eine Unvollkommenheit, welche jeder Entwicklung anhängt, so ist man nicht in Gefahr, mit dem Zugeständniß einer Entwicklung an der sündlosen Vollkommenheit des Herrn zu rütteln. Diese Entwicklung des Herrn, worin bestand sie aber anders als in der immer vollständigeren Entfaltung des innerlichen Reichthums an Geist in der menschlichen Natur und den menschlichen Lebensbezeugungen? Dieses spürbare, den Umgebungen keineswegs ganz verborgene Fortschreiten in Entfaltung seiner innerlichen Herrlichkeit ist eben seine Verklärung. Zu dieser Entfaltung innerlicher Herrlichkeit mußte von Anfang an der Widerstand, der ihm von außen entgegen gesetzt wurde, beitragen. Deshalb sind auch die Momente im Leben des Herrn, in welchen uns von den neutestamentlichen Berichterstat- tern ganz besonders der Eindruck auch äußerlich hervortretender Herrlichkeit bezeugt wird, solche, welche mit seinem Leiden aufs Innigste im Zusammenhang stehen. Es ist der Augenblick der Taufe, da er mit seinem Verufe auch das Leiden dieses Berufes feierlich übernimmt; es ist jene Scene auf dem Berge der Verklärung, da der Entschluß des Leidens an einem entscheidenden Wendepunkt noch einmal sich erproben muß; es ist endlich jener Joh. 12, 27--30 geschilderte Augenblick tiefster Wangigkeit, an den sich ein ebenso flüchtiger Moment der Verklärung anschließt. Sind nun schon die Schatten des kommenden Leidens gerade die Mittel, seine Geistesfülle zur Anschauung zu bringen, so muß das tiefste Todesleiden selbst und die vollkommene

innerliche Ueberwindung desselben auch zur höchsten Offenbarung dieser innerlichen Herrlichkeit führen. Und wie in diesen vorbereitenden Stadien die Verklärung nicht nur darin bestand, daß man in seinem Reden, Handeln, Bezeugen seiner Geistesmacht inne wurde, sondern wesentlich auch in einem unmittelbaren Durchscheinen seines inneren Lebens durch die Leiblichkeit, so ist die Auferstehung eben wesentlich Verklärung, sofern in ihr definitiv die innere Geistesmacht des Herrn das vollends in den Tod gegebene äußere Leben durchdrang, es sich zu eigen machte und in demselben sich offenbarte. So haben es schon die Apostel verstanden. Daran denkt Petrus Ap.-Gesch. 2, 24, wenn er sagt: οὐκ ἦν δυνατόν κρατεῖσθαι αὐτὸν (sc. Χριστὸν) ἐν αὐτοῦ (sc. θανάτου). Die Unmöglichkeit, vom Tode gehalten zu werden, liegt wohl nach der Meinung des Petrus eben darin, daß der Herr eine innere unüberwindliche Geistesmacht in sich trug, eine Geistesmacht, wie sie hinwiederum in der vollendeten Gemeinschaft mit dem lebendigen Gotte ihren Grund hat. Sofern überhaupt die älteste Gemeinde schon den Empfang des Geistes, in dessen Besitz sie sich wußte, mit der Auferstehung des Herrn in inneren Zusammenhang setzte, in dem neuen leiblichen Leben ihres Heilandes die Quelle der Geistesströme suchte, die über sie herabkamen und durch sie hingingen, erkannte sie von Anfang an auch in der Auferstehung die vollendete Verklärung des Herrn. Näher ausgeführt finden wir diese Gedanken bei Paulus und Johannes.

In dieser Hinsicht kommt zunächst in Betracht die schon angeführte Stelle Röm. 1, 4. Der Ausdruck κατὰ πνεῦμα ἁγιασμένης weist offenbar darauf hin, daß in dem Geiste der Grund der Auferstehung liege und daß in der Auferstehung hinwiederum dieses Geistesleben zur vollen Offenbarung gekommen sei. Noch deutlicher redet 1 Kor. 15, 45, wenn hier von Christus gesagt ist, er sei geworden εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Wenn das Object des ζωοποιεῖν auch wohl allgemeiner zu fassen und an die ganze Menschheit dabei zu denken ist, so ist doch zum mindesten das eigene leibliche Leben des Herrn darunter mitbeseft. Als Geistesmensch ist der Herr auferstanden und in der Auferstehung als solcher offenbar geworden; denn das auferweckte σῶμα ist eben ein σῶμα πνευματικόν und hat als solches ἀφ' ὧρας, hat eine ζωὴ ἀκατάλυτος, da der Geist die Zertrennung und Zersetzung der natürlichen Elemente aufzuhalten im Stande ist. Ebenso hat dieser pneumatische Leib δόξα, d. h. er spiegelt das innere Geistesleben wieder, und δέναντες, d. h. das leibliche Leben in der Auferstehung ist das

vollkommene Organ des inneren geistlichen Lebens. Alle Hemmungen und Trübungen, die das innere Leben durch dieß Aeußere zu erfahren hat, sind hinweggenommen.

Bekannt ist der dem Johanneischen Evangelium eigenthümliche Gebrauch des Wortes *δοξάζειν*, in welchem eben deutlich die beiden Bedeutungen „offenbaren“ und „mit äußerlicher Herrlichkeit umkleiden“ zusammengefaßt sind (Joh. 17, 4. 5. 13, 31. 32). Diese Herrlichkeit aber ist hinwiederum eben von dem Geist abhängig, ist nur ein Hervorbrechen der inneren Geistesmacht (Joh. 7, 39. 20, 22). In der That haben wir ja auch im empirischen, menschlichen Leben Analogieen für diese Doppelseite der Geistesherrlichkeit. In solchen Momenten, in welchen das innere Geistesleben zunächst in Wort oder Werk sich den äußerlichen Hemmungen, dem Elend und der Noth des Lebens gegenüber offenbart, muß auch der leibliche Ausdruck unmittelbar diese innere Herrlichkeit widerspiegeln. Was Ap.-Gesch. 6, 15 von Stephanus erzählt wird, ist eine Erfahrung, die auch sonst gemacht worden ist und immer wieder, ob auch in geringerem Grade, gemacht werden kann. Der Geist ist ursprünglich zu voller Macht über das irdische leibliche Leben bestimmt, und es ist nur die Sünde und die Verfehrung der ursprünglich von Gott geordneten Verhältnisse, welche den Geist unfähig gemacht hat, in leztlich entscheidender Weise auch das irdische leibliche Leben sich unterthan zu machen. Darum ist uns die leibliche Auferstehung von so großer Wichtigkeit. In ihr erst haben wir das unverwerfliche Zeugniß, daß der Herr wirklich der vollkommene Geistesmensch war, im Stande, auch die letzte und schwerste Lebenshemmung, den Tod, zu überwinden. In der Auferstehung erst wird uns gewiß, daß Christus wirklich der *δεύτερος Ἀδάμ*, der *ἔσχατος ἄνθρωπος* ist, nicht nur ein sittlicher Idealmensch, sondern auch ein Idealmensch in Bezug auf die zum Menschenwesen ursprünglich gehörige Herrlichkeit. Sünde und Tod bleiben thatsächlich auch in den Augen der modernen Anschauungen in innigster Verknüpfung. Es ist ein verfehlter Versuch, die Sünde vom Wesen des Menschen ausschließen zu wollen, wenn man doch den Tod als etwas Nothwendiges ansieht. Ist der Zustand der Menschen in Bezug auf ihr äußeres Leben ein anormaler, bilden Elend, Jammer und Noth die nothwendigen Ingredienzien des Menschenlebens, gehören alle die Dinge, die unser Leben äußerlich hemmen und trüben, zu den nothwendigen Schranken irdischer Creatur, so wird es kaum möglich sein, auch die Sünde für etwas Anderes zu halten als auch für eine nothwendige

Schranke des creatürlichen Wesens. Darum umgekehrt, soll der Herr uns der sündlos vollkommene sein, so muß er auch die Geistesmacht haben, die siegreich über die sonst unüberwindlichen Hemmungen triumphirt, und wie uns die Auferstehung die göttliche Rechtfertigung ist für den Gefreuzigten, das vollendende Zeugniß für seine Sündlosigkeit, so ist sie uns auch die Vollendung seines persönlichen Geisteslebens, das vollkommene Zeugniß dafür, daß er ein Geistesmensch, ja der Geistesmensch schlechthin ist. Wenn uns Worte und Thaten Jesu den Eindruck geben, daß in ihm eine alle sonstige Erfahrung überbietende Geistesmacht vorhanden gewesen ist, wenn wir in der *ἐξομολογία*, mit der er redete, wie in der Macht, mit der er Teufel austrieb, das *πνεῦμα θεοῦ* wirksam sehen, so gehörte doch eben die Auferstehung dazu, um sein Geistesleben zu vollenden und damit auch zur vollen Anschauung zu bringen. Wie die Wunder des Herrn in der Auferstehung ihre Spitze haben, so ist die letztere auch wieder das Zeugniß und die Bestätigung für die ersteren.

Daran schließt sich nun aber das Dritte. Die Auferstehung des Herrn ist der Weg zu göttlicher Machtfülle gewesen. Wenn die Verklärung das Ziel und die Hoffnung aller Geistesmenschen ist (vgl. 2 Kor. 5, 5), dieses Ziel und diese Hoffnung aber in der Zukunft liegt, in welcher die ganze irdische Weltentwicklung ihren Abschluß findet, so muß, daß Jesus mitten in der Weltzeit aufersteht und seine Vollendung feiert, darum auch einen besonderen Zweck haben. Es ist nicht nur die besondere Geistesfülle, welche die Bande des Todes nicht erträgt, sondern es ist die Aufgabe, die der Messias zu lösen hat, welche seine Verherrlichung fordert. Die verklärte Leiblichkeit ist, wie der Apostel Paulus sagt, eine *ἐπουράνιος* (1 Kor. 15, 49). Darum ist denn auch die Auferstehung principiell der Eingang zur himmlischen Herrlichkeit, ob man nun die Himmelfahrt als sinnlich faßbaren, von der Auferstehung verschiedenen Act faßt oder in ihr nur die andere Seite der Auferstehung sieht. Der Himmel aber als Stätte der vollendeten Offenbarung Gottes ist auch die Stätte, in welcher die die ganze Welt durchwaltende und durchströmende Wirksamkeit Gottes ihren Sitz hat. Darum ist die Auferstehung des Herrn als Eingang in den Himmel zugleich sein voller Eintritt in die Gemeinschaft göttlicher Machtfülle. Wenn wir vorläufig auf die Frage noch nicht eintreten, ob denn überhaupt zu einer ewigen Fortdauer nicht die rein geistige Existenz genüge, das ist jedenfalls gewiß, mit dem bloßen Uebertritt Jesu in ein Geistesreich wäre seine Theilnahme

an göttlicher Machtfülle nicht garantirt, die Kunde von seiner Fortexistenz im Kreise vollendeter Geister wäre noch kein Zeugniß dafür, daß er wirklich als Herr in göttlicher Majestät weiter lebt. Nur die Anschauung himmlischer Vollendung, einer Vollendung, wie sie sonst Niemanden zu Theil wurde, konnte und kann den Glauben an eine übermenschliche Herrlichkeit Jesu feststellen. Im Glanze der Auferstehung konnten nicht nur, sondern mußten auch die Aeußerungen des Herrn bezüglich der ihm übertragenen Machtfülle ihre richtige Beleuchtung bekommen. Es ist doch nicht nur Johannes, bei dem wir jene Selbstzeugnisse des Herrn finden, die ihn in unmittelbarster Gemeinschaft mit dem lebendigen Gotte rücken, auch in den Synoptikern finden wir Zeugnisse genug für die Ansprüche des Herrn auf eine überweltliche Stellung seiner Person, und wenn die Kritik es noch mit einigem Schein versuchen kann, die Fassung des Taufbefehls Matth. 28, 19 in Zweifel zu ziehen, so kann sie doch nur mit einem Gewaltstreich auch an das „πάντα μοι παραδότην ἐπὶ τοῦ πατρὸς μου“ (Matth. 11, 27) die Hand legen oder nur mit einer geschraubten Exegese sich der Beweiskraft dieser Worte zu entziehen suchen. Und das ist doch nur ein Wort unter vielen, wenn auch vielleicht das gewaltigste. Wir haben gehört, wie Keim den Messiaszeugnissen des Herrn am Ende nur offenen Widerspruch, die Behauptung, der Herr habe sich getäuscht, entgegenzustellen weiß. Daß er sich auf den 110. Psalm beruft, um sich als Herrn auch über David zu erklären, daß er seine Verherrlichung auch in äußerlicher Weise erwartet, daß er vor dem hohen Rathe in feierlicher Weise sich als den erklärt, der in des Himmels Wolken wiederkehren werde, kann kritisch nicht angefochten werden. Nun wohl! Diese Zeugnisse alle, sie werden thatsächlich bestätigt und bezeugt durch die Auferstehung, wie sie selbst ihrerseits uns die Bedeutung der Auferstehung erklären. So gewiß wir allerdings ohne die Auferstehung nicht läugnen könnten, daß jene Selbstzeugnisse des Herrn, wenn dieselben anders kritisch nicht zu beseitigen wären, auf ein überreiztes Selbstbewußtsein, auf eine phantastische Denkungsart hinwiesen, so gewiß müssen jene Zeugnisse in ihrer Beleuchtung durch die Auferstehung uns darüber vergewissern, daß die letztere die Erhebung des Herrn zu göttlicher Machtfülle bedeutet. Wir finden auch in der ältesten christlichen Literatur keinen ernstlichen Versuch, diese Bedeutung der Auferstehung in Zweifel zu stellen. Wie die Jünger von Anfang an in dem Auferstandenen den Herrn erkannten, vor dem man sich zu beugen, dessen Namen man

anzurufen habe, wenn man selig werden wolle (Ap.=Gesch. 4, 12. 2, 36), so ist auch später nie der Versuch gemacht worden, zwischen der Anerkennung der Auferstehung und der Anerkennung seiner himmlischen Herrschaft zu unterscheiden, die erstere zu gewähren, die letztere zu verweigern. Und so wird's auch bei uns bleiben. Der Glaube an die leibliche Auferstehung des Herrn, nicht nur an sein Fortleben, involvirt die Anerkennung, daß Jesus wirklich der Herr ist, der, welcher nicht nur wie jeder Anfänger einer Entwicklungsreihe als solcher einen beherrschenden Einfluß auf die nachfolgende Entwicklung ausübt, sondern der, welcher unmittelbar noch immer die Entwicklung seiner Gemeinde beherrscht und leitet. — Dieser Eintritt Jesu in die göttliche Machtsfülle wirft seinen Glanz am bestimmtesten auf die Anfänge des Herrn. Ist schon die Sündlosigkeit und absolute Geistesfülle des Herrn nicht denkbar ohne einen metaphysischen Hintergrund, ohne daß Jesus von Anfang an seinem Ursprung und Wesen nach über den Kreis der empirischen Menschheit hinausgehoben war, so ist eine rein esjonitische Christologie bei Anerkennung der Auferstehung als der göttlichen Verherrlichung des Herrn vollends ein Unding. Eine Vergottung eines empirischen Menschen, so oft in der Kirche versucht wurde, die Schwierigkeiten der Christologie auf diesem Wege zu lösen, bleibt doch ein wesentlich heidnischer Gedanke, den schon Augustin am schönsten abgewiesen hat, wenn er als charakteristischen Unterschied zwischen Platonismus und Evangelium das erkennt, daß dort der Mensch den Weg suche hinauf zu Gott, das Evangelium uns die Herablassung Gottes zu den Menschen zeige (de civ. Dei. X, 29). Es soll hier keine Christologie versucht werden, aber das scheint gewiß, daß in der Auferstehung doch überhaupt nur das zur Entfaltung und Offenbarung kommen konnte, was schon an sich in dem Herrn vorhanden war, daß also, wenn die Auferstehung der Eintritt in göttliche Herrlichkeit ist, diese Herrlichkeit auch in dem Herrn von Anfang an mußte vorhanden sein. Wie die Auferstehung geschichtlich der Anfang der Christologie wurde, wie die Apostel von ihr aus immer tiefer in das Wesen des Herrn als ein einzigartiges hineingeführt wurden, wie er um ihretwillen als der Herr zunächst erkannt und gepriesen, endlich als der aus dem Wesen Gottes selbst hervorgegangene, schon die vorchristliche Welt beherrschende Gottessohn bezeugt und angebetet wurde, so ist auch für uns noch immer die Auferstehung das feste Siegel seiner Herrlichkeit. Wenn wir sein Wort und Zeugniß als Lebenswort und Gottesoffen-

barung unmittelbar erfahren, wenn seine Selbstzeugnisse im Zusammenhalt mit dem Eindruck seiner geschichtlichen Persönlichkeit einen tiefen Wahrheits Eindruck auf uns machen: in der Auferstehung haben wir doch erst für sein Wort und Zeugniß das abschließende, entscheidende Siegel. Nehmet die Auferstehung hinweg und die goldenen Fäden, welche von diesem Leben rückwärts und vorwärts in die Ewigkeit gehen, werden reißen. Und wenn wir auch ohne Auferstehung es versuchten, die Herrlichkeit dieser einzigartigen Persönlichkeit auf Grund dessen, was sie in Wort und Werk geleistet, noch so hoch zu erheben, als den gegenwärtigen starken Herrn, vor dem wir betend in den Staub sinken, könnten wir ihn ohne Auferstehung nicht anerkennen.

Wir kommen damit auf das Werk des Herrn, wie es uns in seiner Auferstehung versiegelt ist. Es ist schon oben gelegentlich darauf hingewiesen worden, daß die älteste Gemeinde bei dem Werk des Herrn mehr an die Zukunft als an die Vergangenheit dachte. Der Werth des Todes Jesu wird in den ältesten Reden des Apostels Petrus noch nicht hervorgehoben. Es ist zwar Gottes vorbedachter Rath gewesen, daß der Heilige sterben sollte, — Christus mußte leiden, aber warum er leiden mußte, in welchem Zusammenhang Tod und Auferstehung zu einander stehen, das ist noch nicht bestimmt ausgesprochen worden, obgleich die Feier des Abendmahls ja schon immer das Geheimniß des Todes aufzuschließen geeignet war. Aber die älteste Gemeinde trug dieß Geheimniß noch unerschlossen bei sich. Es war dem Apostel Paulus vorbehalten, diesen Schatz zu heben und ihn zum Gemeingut der Kirche zu machen, — den Tod des Herrn gerade in seiner erlösenden Kraft und Bedeutung zu verstehen. Diese Bedeutung des Todes konnte aber auch nur im Lichte der Auferstehung offenbar werden. Das ist kurz zusammengefaßt in den Worten des Apostels Röm. 4, 25: *ὃς παρὰ θάνατον διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ὑψώθη διὰ τῆς δικαιοσύνης ἡμῶν*. Wie überhaupt die Auferstehung erst das Siegel göttlichen Wohlgefallens auf das vollendete Leben des Herrn drückte, so war sie insbesondere auch das Zeugniß für den Heilswerth des Todes Jesu. Von einem solchen kann ja überhaupt nur die Rede sein, wenn constatirt ist, daß sein Tod nicht mit der eigenen Sünde im Zusammenhang steht, wenn er als der absolut Gerechte gelitten. Diese Rechtfertigung aber ist dem Herrn in der Auferstehung zu Theil geworden, — ist er da als der schlechthin Gerechte erklärt, so ist gleichzeitig damit seine eigene Aussage über den Heilswerth seines Todes bestätigt. Wenn er im feier-

lichsten Momente seines Abschiedes, nicht etwa gelegentlich, sondern recht eindringlich in einer Form, die der Gemeinde das Wort für immer einprägen sollte, ein Zeugniß darüber ablegt, daß sein Tod ein Opfertod für die Menschheit sei, so muß die darauf folgende Auferstehung nothwendig den Reim'schen Gedanken abwehren, daß in der Aufregung der letzten Tage, in der trüben Todesstimmung der klare Geist Jesu sich verdüstert und nach trüben heidnisch-jüdischen Ideen von einem Blutopfer gegriffen habe. Im Gegentheil, indem die Auferstehung das göttliche „Ja“ auf die Opferdarbringung Jesu ist, wird seine Rechtfertigung auch unsere Rechtfertigung. Es soll auch hier kein Versuch gemacht werden, die Lehre von der Versöhnung dogmatisch zu beleuchten, aber so gewiß immer noch ein wirklich angefochtenes Gewissen nach einer Sühne verlangt und sich nicht zufrieden giebt mit dem einfachen Worte von der Liebe Gottes, für welche nirgends eine klare, unumstößliche Bürgschaft zu entdecken ist, so gewiß sucht ein solch angefochtenes Gewissen auch in der Auferstehung das Siegel und Zeugniß dafür, daß es im Tode Jesu die volle Sühne, das Gott wohlgefällige Opfer hat, auf das es sich stützen kann. Charfreitag und Ostern sind nicht umsonst so nahe zusammengedrückt, — sie gehören aus mehr als einem Grunde aufs Innigste zusammen. Das ist klar: wer uns die Auferstehung nimmt, läugnet auch den Heilswerth des Todes Jesu im objectiven Sinne. Der Tod mag dann seinen Werth darin haben, daß Jesus uns ein Beispiel und Vorbild gelassen, daß er in der Behauptung der Seligkeit seines Selbstbewußtseins auch im Leiden und Sterben uns den Beweis geliefert hat, wie kein äußeres Leiden die innerliche Herrlichkeit trüben kann, aber einen objectiven Erfolg wird man kaum dem Leiden des Herrn vindiciren können, wenn das Grab verschlossen blieb und kein göttliches Zeugniß dem Zeugniß des Herrn über die Bedeutung seines Todes entgegenkam. Und wenn doch auf evangelischem Boden gewiß die Lehre von der Vergebung der Sünden um des gekreuzigten Heilandes willen den Kernpunkt der Dogmatik bildet, so ist nicht abzusehen, wie die evangelische Glaubenslehre soll ihres Kleinodes noch ferner sicher sein, wenn die Auferstehung ihr genommen ist. Wie diese Seite des Werkes des Herrn, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch sein hohepriesterliches Werk, im inneren Zusammenhang mit der Sündlosigkeit und Irrthumslosigkeit seiner Person steht, so können wir auch mit der zweiten an seiner Person betrachteten Seite, der vollkommenen Verklärung, eine zweite Seite seines Werkes in Ver-

bindung setzen, nämlich die Geistesmittheilung, — wenn wir so wollen, das prophetische Werk des Herrn.

Wie die Geistesmittheilung eines Menschen an den andern überhaupt durch Wort und Werk geschieht, so sind auch die Worte und Werke des Herrn zunächst die Medien seiner Geistesmittheilung geworden, und man könnte denken, daß, indem seine Worte und das Zeugniß seiner Thaten der Menschheit erhalten wurden, damit auch genügend dafür gesorgt sei, daß sein Geist der Welt nicht verloren gehe. So redet denn auch der moderne Rationalismus gern von dem Geiste Christi und von der Macht und Herrlichkeit desselben, ohne dabei an eine unmittelbar von dem Herrn ausgehende Macht zu denken. Aber wir finden, daß schon bei dem Verhältniß der empirischen Menschen zu einander das Wort, wenn es von der es gewissermaßen tragenden und producirenden Persönlichkeit losgerissen ist, mannichfach an seiner zeugenden Kraft einbüßt; es wird dem Hörer fremder, unverständlicher, je mehr die Subjectivität, der es entsprossen, in den Hintergrund tritt. Das Wort kann, daß ich so sage, der Gewalt, die ihm von Seiten des Hörers droht, nicht wehren. Dieß Alles gilt nun in viel höherem besonderen Sinne noch von dem Worte des Herrn. Sein Wort war ein Lebenswort, aber eben doch nur auf dem Grunde seiner ganzen Persönlichkeit, ein Lebenswort, weil unmittelbar sein Geist darin lebte. Darum gehört zur Wirksamkeit seines Wortes auch der unmittelbare Einfluß seiner Persönlichkeit. Wohl kann man sagen, daß sein Wort ja nie ganz der tragenden Persönlichkeit entbehrt, da an seine Stelle zunächst der Kreis der Apostel, weiterhin die Gemeinde trat, in der das Wort seinen Träger fand, und so finden wir ja denn in unserer Zeit Viele, welche von dem Geiste des Herrn nicht hoch genug zu reden vermögen und ihm die Verechtigung vindiciren, auch das bereits gesprochene Wort zu berichtigen, wo nicht gar zurückzunehmen, aber diesen Geist selbst wieder von der Persönlichkeit des Herrn trennen und die empirische Gemeinde zur ausschließlichen Trägerin desselben machen, — einer der mannichfachen Punkte, auf denen sich der fortgeschrittene Protestantismus mit dem Romanismus berührt. Aber abgesehen davon, daß bei einer derartigen nur geschichtlichen Tradition des Geistes Christi gerade die unmittelbare Wirksamkeit der Persönlichkeit des Herrn immer zweifelhafter würde, war ja für den Apostelkreis selbst schon eine über das Zeitleben des Herrn hinaus fortgehende Wirksamkeit seiner Persönlichkeit nöthig, um sie zu geeigneten Trägern des von

ihm verkündigten Evangeliums zu machen, denn in der That war für die Verkündigung dieses Evangeliums den Aposteln trotz der Unterstützung, die sie schon an der Anschauung der geschichtlichen Persönlichkeit des Herrn hatten, die Anschauung der himmlischen Vollendung derselben nöthig. Mit anderen Worten: der Herr mußte hingehen, um den Geist senden zu können. Nur von dem auferstandenen und erhöhten Christus kann eine das Wort des Herrn begleitende und verklärende unmittelbare Geisteswirkung auf unsern Geist ausgehen. Wie namentlich die Lukanischen und Johanneischen Schriften diesen Zusammenhang von Auferstehung und Geistesausgießung betonen, ist so bekannt, daß es kaum der Hervorhebung einzelner Beweisstellen bedarf. Es liegt auf der Hand, welche eingreifende Consequenzen für diesen Theil des Werkes Christi, den wir als den prophetischen bezeichnen können, die Anerkennung oder die Säugnung der Auferstehung hat. Ist Christus nicht auferstanden, d. h. ist er nicht in einen Zustand eingetreten, in welchem und von welchem aus er in der Lage ist, unmittelbar auf die Gemeinde zu wirken, so bleiben nur zwei Möglichkeiten: entweder bleibt das apostolisch überlieferte Wort des Herrn ein buchstäbliches Geisetz, dessen Auslegung und Anwendung Sache einer ängstlichen Schriftgelehrsamkeit werden muß, — oder das historisch gegebene Wort bleibt nur als Ausgangspunkt einer Entwicklung übrig, die an diesem Wort kein festes Maß mehr hat, sondern dasselbe nur als mehr oder weniger verschwindendes Ingrediens gleich den anderen Stoffen in sich trägt, die sich dem Strome religiöser Entwicklung aus den nationalen Schichten, durch welche derselbe bisher geflossen, beigemischt haben. Nur die Gewißheit, daß der Herr Jesus selbst als der Auferstandene immer noch unmittelbar mit seinem Worte mitwirkt und den Mangel unmittelbarer persönlicher Theilnahme an der Entwicklung seiner Gemeinde durch die Macht seines Geistes ausgleicht, macht das Evangelium zu einer immer frischen, auf alle neuen Wendungen einachenden Lebensmacht, die doch ihr Maß und das Siegel ihrer Identität an dem historisch gegebenen Worte behält, ohne daß dieß letztere Gesetzeswort würde. Umgekehrt ist es wieder ein Zeugniß für die persönliche Wirksamkeit des Herrn, daß in jeder entscheidenden Epoche der Geschichte der Gemeinde Geistesmänner uns begegnen, die, indem sie das für die Zeitbedürfnisse entsprechende Neue verkündigen, doch offenbar nur in dem historisch gegebenen Worte neue Schätze offenbaren.

Der Geist des Herrn ist aber nicht nur Wahrheitsmacht, son-

bern derselbe hat sich an ihm selbst und durch ihn auch als Lebensmacht bewiesen, und zwar als Lebensmacht in einem doppelten Sinne, — als Macht neuen ethischen Lebens und als Macht neuen physischen, resp. hyperphysischen Lebens, das Letztere in seinen Wundern und in seiner Auferstehung. Der Geist in diesem vollen realistischen Sinne, als wirksam bis in das Gebiet des leiblichen Lebens hinein, erscheint vollends abhängig von der Fortdauer der persönlichen Wirksamkeit des Herrn auf die einzelnen Glieder der Gemeinde. Wie der Herr in der Auferstehung diesen Geist nicht nur offenbarte, sondern, so zu sagen, auch erst recht gewann, so erscheint nun die sittliche Wiedergeburt und der Empfang des Geistes, welcher das Pfand künftiger Auferstehung ist, von dem persönlichen Verhältniß des Einzelnen zu der Person des Herrn abhängig. An diesem Punkte dürfte sich auch ergeben, von welcher Bedeutung die lutherische Auffassung des heiligen Abendmahls ist, sowie die Lehre von der unio mystica, welche letztere ohne Auferstehung keinen Sinn hat, denn für die Möglichkeit einer Verbindung des Menschen mit einer abgeschiedenen, ob auch in einem Geisterreiche fortlebenden, Seele spricht weder die Schrift noch auch die Erfahrung, wenn man anders nicht die Fabeln der Spiritisten oder die katholischen Heiligenlegenden benutzen will. Die oben von uns zugegebenen Fälle einzelner Offenbarungen einer scheidenden oder abgeschiedenen Seele führen nie auf den Gedanken einer fortdauernden persönlichen Beziehung zwischen Menschen, die im Diesseits leben, und solchen, die schon aus der Zeit geschieden sind. Höchstens könnten Krankheitszustände als Belege angeführt werden, — Krankheitszustände, zu welchen auch die dämonischen gehören würden. Es scheint in der That eine naheliegende Pflicht der Bestreiter der leiblichen Auferstehung des Herrn zu sein, sich darüber zu erklären, wie sie ein persönliches Verhältniß zwischen dem Herrn und den Gläubigen denkbar machen wollen, und wofern sie ein solches Verhältniß überhaupt für unmöglich und undenkbar halten, zuzugestehen, daß sie hiermit in einem für das persönliche religiöse Leben doch überaus wichtigen Punkte von der Anschauung der christlichen Kirche und der Apostel abweichen, welche letztere in der Auferstehung des Herrn die Voraussetzung dafür sahen, daß sie in unmittelbarem Verkehr mit dem äußerlich geschiedenen Meister bis ans Ende der Tage stehen.

Es führt dieß auf einen weiteren Punkt, auf die Anrufung des Herrn, und im Zusammenhange damit auf den Theil seines Werkes, den wir den königlichen nennen mögen und der von dem Eintritt

seiner Person in die göttliche Machtfülle abhängt. Daß die Anrufung des Herrn schon in die Apostelkreise hinaufgeht, kann nicht wohl geläugnet werden. Soweit wir irgend sehen können, hat sich dieselbe unmittelbar an die Auferstehung des Herrn angeknüpft. Schon in der Uebertragung des schlechtthinnigen Namens *κύριος* auf Jesum war die Anrufung eigentlich gegeben. Daß die *προσκύνησις* vor Jesu in der Zeit vor seiner Auferstehung nicht die Bedeutung der Anbetung hatte, ist kein zuzugeben, aber nur um so wichtiger ist, daß die Auferstehung für das Bewußtsein der Jünger entschieden die sofortige Folge der Anrufung hatte. Das war nur möglich, wenn in der Auferstehung die Erhöhung des Herrn zu göttlicher Machtfülle angeschaut wurde. Und in der That wäre ja eine Anrufung — von der Anbetung noch nicht zu reden — eine sinnlose Handlung, wenn nicht durch die Auferstehung die Aufnahme Jesu in die unmittelbarste göttliche Gemeinschaft constatirt wäre. Auch das Bewußtsein von dem Eingang des Herrn in die Herrlichkeit, wie ein solcher etwa durch eine Offenbarung nach Keim'scher Vorstellung uns hätte können glaubhaft gemacht werden, würde uns kein genügendes Recht zu solcher Anrufung geben — denn die Allgegenwart und Allwissenheit wäre ja mit diesem Eingang nicht gegeben — und so wenig wir Spuren davon haben, daß in Israel eine Neigung war, Moseh oder Elia anzurufen, so wenig wäre wohl eine solche Neigung Christo gegenüber zum Vorschein gekommen, wäre nicht in der Auferstehung die thatsächliche Bestätigung dafür gelegen, daß er als Menschensohn nun sitze zur Rechten Gottes.

In dieser seiner Stellung aber mußte er die Anrufung und Anbetung um so mehr herausfordern, da ja eine solche Aufnahme zu göttlicher Machtfülle nur den Sinn haben konnte, seine persönliche königliche Stellung zu seinem Reiche sicherzustellen. Man kann allerdings glauben, daß schon unter den Schutz göttlicher Vorsehung gestellt das von ihm während der Zeit seines irdischen Lebens begonnene Werk der Vollendung wäre entgegengeführt worden. Aber wenn sich doch der Herr als den König des Himmelreichs laut proclamirt hat, wenn der Name des Himmelreichs überhaupt eine bloße Form wäre, eine bloß uneigentliche Ausdrucksweise ohne ein specifisches königliches Walten dessen, der dieß Himmelreich als mit seiner Person gekommen verkündigte, so steht und fällt auch der Glaube an das Himmelreich mit der Auferstehung des Herrn im Sinne seines Eintritts in göttliche Machtfülle. Soll das Gottesreich mehr sein als

eine Summe von gewissen religiösen Wahrheiten, soll es ein in der Welt sich behauptender und bis ans Ende dauernder, beziehungsweise wachsender Organismus sein, so muß auch der König als das lebendige Haupt mit einer über alle Weltmächte übergreifenden Gewalt an dem Bau und der Erhaltung dieses Organismus thätig sein. Diese fortdauernde leitende und regierende Thätigkeit des Herrn ist uns nur durch die Auferstehung verbürgt. Dieß gilt insbesondere auch von der abschließenden richterlichen Thätigkeit des Herrn. Obgleich der Herr von Anfang an gerade in dieser Beziehung der vorchristlichen Zukunftserwartung eine wesentliche Correctur angedeihen ließ, indem er das bei Aufrichtung des Himmelreichs im Vordergrund stehende Gericht an den Endpunkt der Entwicklung verlegte, so hat er doch gleichfalls von Anfang an darüber keinen Zweifel gelassen, daß das Gericht überhaupt bevorstehe und daß er selbst dabei eine richterliche Stellung einnehmen werde. So schon in der Bergrede (Matth. 7, 19 f., namentlich aber B. 21—23, im weiteren Sinn auch B. 24—27), dann namentlich in der Aussendungsrede Matth. 10, wo besonders die Worte vom Bekennen und Verläugnen vor den Menschen und vor dem himmlischen Vater deutlich auf das Gericht hinweisen, dann in Cap. 12, 36. 37, wo er von der Rechenschaft für die Worte redet im Gericht. Sehr deutlich sprechen das auch die Gleichnisse Matth. 13, 24—30 und 47—50 aus, Gleichnisse, deren Richtigkeit nicht anzuzweifeln ist. Vollends deutlich aber sind die beiden Reden Matth. 25 von den anvertrauten Pfunden und der Wiederkunft zum Gericht. Wir haben uns auf Stellen aus demjenigen Evangelium beschränkt, dem Keim am meisten Gerechtigkeit widerfahren läßt. Dieselben ließen sich aus den anderen Evangelienchriften erheblich vermehren, ja es ließe sich unschwer erweisen, daß diese Aussicht auf den kommenden Gerichtstag ein ganz integrierendes Moment im Bewußtsein des Herrn ist, so daß alle seine Reden mehr oder weniger von diesem Bewußtsein durchzogen sind. Als den künftigen Richter sieht ihn auch die älteste Kirche von Anfang an an, so daß man wird sagen dürfen: in der Richtergestalt des Herrn nahm die ganze Christologie ihren Ausgangspunkt. Diese Seite ist es, die in den Reden des Apostels Petrus in der Apostelgeschichte vor Allem hervorgehoben wird; für sie zeugt Paulus nicht nur Ap.-Gesch. 17, 31, sondern auch 2 Kor. 5, 10; Röm. 2, 16 und sonst. Dieses sein Werk als Richter aber ist uns verbürgt durch die Herrlichkeitsgestalt des Auferstandenen. Man möchte immerhin das Wort, das er als Menschen-

John auf Erden geredet, mittelst des eigenen Gewissens als Wahrheit erkennen, aber daß er, wie er es doch bezeugt, auch persönlich nach diesem Worte richten werde, daß er persönlich über die Zugehörigkeit der Einzelnen zum Gottesreich entscheiden werde, davon vermag uns nicht der Eindruck dieses Wortes auf unser Gewissen für sich, nicht der Eindruck seiner makellosen Person allein, nicht die Zusammenstimmung seiner Aussagen mit den Ahnungen unseres Herzens schon ausreichend zu überzeugen, -- es gehört zur Versiegelung dessen die Anschauung seiner thatsächlichen Ueberkleidung mit himmlischer Herrlichkeit, wie sie nicht gegeben wäre in der bloßen Kunde von seinem Fortleben. Die Kritik mag die Authentie der Engelsworte anfechten (Ap.=Gesch. 1, 11): οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναληψείς ἀπ' ἐμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οὕτως ἔλθεται, ὅν τοῦτον ἐδεύσαυθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν, dieselben sprechen doch die Auffassung aus, welche wirklich die älteste christliche Gemeinde hatte. Die Auferstehung mit Himmelfahrt ist die Veranschaulichung der Gestalt, auf die der Herr schon durch den Namen „Menschenjohn“, durch die Anspielung an Daniel hingewiesen hat; die Auferstehung ist das Zeugniß, daß diese Daniel'sche Schilderung nicht lediglich bildlich verstanden werden darf, sondern daß in Wahrheit ein Menschenjohn am Throne Gottes regiert und von diesem Throne aus sein Gericht üben, seine Herrschaft auch äußerlich aufrichten wird.

Es ist ja vor Allen auch die Hoffnung, zu der wir nach 1 Petr. 1, 3 durch die Auferstehung Jesu Christi von den Todten wiedergeboren worden sind. Daß für unsere Anschauung von der Zukunft die Auferstehung von wesentlicher Bedeutung sei, das ist zu allen Zeiten anerkannt worden, selbst zu denen, in welchen man die Auferstehung nur noch in abgebläster Gestalt gelten lassen wollte. Daß die Ahnungen unseres Geschlechtes bezüglich seiner Zukunft in der Auferstehung ihre Bestätigung finden, das hat auch Keim zugeben wollen, und in der That bleibt auch die von ihm gelehrte Art der Auferstehung noch immer eine beachtenswerthe Bestätigung der Hoffnung auf persönliches Fortleben, und wenn wirklich die geschichtlichen Zeugnisse für die Auferstehung uns nicht weiter führten als zum Glauben an eine Offenbarung des in einem reinen Geisterreiche fortexistirenden Christus, so möchte materialistischer und pantheistischer Längnung persönlicher Fortexistenz gegenüber immerhin auch diese Offenbarung eine erwünschte Stütze sein für den wankenden Glauben. Allein bei näherem Zusehen werden wir doch finden, daß nur die

leibliche Auferstehung, wie die Schrift sie schildert, uns eine genügende Garantie unserer Zukunft bietet. Einmal nämlich entspricht nur die leibliche Auferstehung dem schöpfungsmäßigen Wesen des Menschen, sodann ist nur unter dieser Voraussetzung eine Continuität des Reiches Gottes denkbar und endlich garantirt nur die leibliche Auferstehung des Herrn einen wirklichen Abschluß der Geschichte.

Was das Erste betrifft, so scheint eine Ansicht, welche eine leiblose Fortexistenz des Herrn behauptet und sich gegen die Wiedernahme eines Leibes sträubt, kaum ganz die Konsequenzen sich klar gemacht zu haben, welche aus solcher Längnung der Verleiblichung sich ergeben. So viel steht doch einmal fest, daß wir selbst aus unserer Erfahrung heraus uns die Wirksamkeit eines Geistes ohne alle sinnlichen Medien nicht vorzustellen vermögen, und die große Wahrheit, daß Gott schlechterdings Geist ist, bleibt eine für unser Vorstellen transcendente. Der Materialismus hat seine Stärke doch eben darin, daß die Erfahrung und der Augenschein uns von geistigen Existenzen ohne einen materiellen Organismus keinerlei Vorstellung bieten. Unser persönliches Selbstbewußtsein aber giebt uns den Eindruck einer solchen innigen Verschmelzung und Durchdringung des Geistigen und Materiellen, daß es uns immer schwer wird, von unserer sinnlichen Existenz rein zu abstrahiren, und wenn nicht in unserer Vorstellung unser leibliches Wesen mit unserem Ich so ganz untrennbar verbunden wäre, würde das unwillkürliche Todesgrauen sich vielfach gar nicht erklären lassen. Es weist das doch darauf hin, daß in diesem innigen Zusammenhang von Leib und Seele eine schöpferische Gottesordnung waltet. Ist der creatürliche Geist aber zur Seele geschaffen, hat er die bestimmungsmäßige Aufgabe, einen materiellen Organismus zu durchwalten und sich in ihm zu offenbaren, so kann eine Existenz, die eines solchen Organismus entbehren würde, doch nur als eine eigentlich widerspruchsvolle angesehen werden, in welcher der Geist nicht zu einer vollen Befriedigung zu gelangen vermöchte. Will man das Wunder — wie es freilich fälschlich geschieht — als einen Widerspruch gegen göttliche Schöpfungsgedanken ansehen, so ist die Auferstehung eines reinen Geistes — freilich in sich selbst schon eine *contradictio in adjecto* — ein entschieden viel größeres Wunder als die Auferstehung mit einem leiblichen Organismus, abgesehen noch von der Frage, wie der Herr in einer wirklich leiblosen Existenz im Stande gewesen sein soll, spürbar, sichtbar in diese Sinnenwelt herein zu wirken, ohne mindestens vorübergehend eines materiellen Organismus sich

zu bedienen. Wir haben uns schon oben auf Ulrici berufen. Mag man seine Behauptung auch insoweit anzweifeln, als er überhaupt eine Wirksamkeit der Seele ohne leibliches Organ zu läugnen scheint — also auch die Thätigkeit der Seele nach innen, — so wird er doch darin Recht behalten, daß schöpfungsgemäß zum vollen Leben der Seele auch ein Leib gehört. Das Letztere könnte man nur bezweifeln von einem platonisch-idealistischen Standpunkte aus, auf dem die Existenz der Seele in der Leiblichkeit das Widersprechende, die Befreiung von der Leiblichkeit die Aufgabe ist, welche im Tode sich löst. Diese idealistische Anschauung steht aber nicht nur mit dem oben geschilderten unmittelbaren Selbstbewußtsein im Widerspruch, sondern auch mit einem vollen Begriff von der Sünde, denn die Consequenz dieses Idealismus ist unausbleiblich, daß die Sünde ausschließlich in die Materie verlegt wird, daher etwas dem Geiste Aeußerliches ist, daher auch etwas mit dem Tode von selbst in Wegfall Kommendes. Das Wahre an diesem Idealismus hat die Schrift aufgenommen in der Lehre von der durch die Sünde auch in den materiellen Organismus eingedrungenen Verderbniß. Daß unser leibliches Wesen, so wie es jetzt ist, seiner Idee nicht entspricht und mit den Bedürfnissen unseres inneren geistigen und geistlichen Lebens vielfach im Widerspruche steht, das fühlen und erkennen wir wohl, aber unser Sehnen geht darum nicht überhaupt auf Befreiung von dem leiblichen Leben, sondern nur von der gegenwärtigen Form desselben, und unsere Hoffnung auf Fortexistenz kann der Vorstellung auch einer leiblichen Gestalt nicht entrathen, wenn sie dabei auch die Hemmungen und Beschränkungen auszuschließen bestrebt ist, welche an die empirische materielle Existenz geknüpft sind. Die verkehrte Voraussetzung des Materialismus besteht nur darin, daß derselbe die empirische Gestalt materieller Existenz als die einzig denkbare behauptet und das seelische Leben als ein bloßes Accidens dieser empirischen materiellen Existenz angesehen wissen will, während dasselbe doch, so sehr es zu seiner Fülle eines Organismus bedürfen mag, darum nimmermehr aus dem letzteren erklärt werden kann. So will uns denn scheinen, als entspreche doch nur eine leibliche Auferstehung nicht nur den Ahnungen und Bedürfnissen des Herzens, sondern auch den Ansprüchen, welche das Denken an die Vorstellung persönlicher Fortexistenz zu stellen berechtigt ist, und wenn diese persönliche Fortexistenz überhaupt nicht nur in dem Gemeinglauben der Völker, nicht nur in der tieferen Erfassung des Begriffes der Persönlichkeit, sondern auch, wie

wir oben zugegeben, in einer Reihe von erfahrungsmäßigen Zeugnissen eine gewisse Garantie hat, so hat doch die Auferstehung des Herrn das Auszeichnende, daß sie nicht nur jene anderweitigen Erfahrungen mit ganz besonderer Klarheit ergänzt, sondern auch über die Art und Weise dieser Fortexistenz allein einen klaren und befriedigenden Aufschluß giebt, wenn wir selbstverständlich damit auch keineswegs das Zugeständniß zurücknehmen wollen, daß uns zu einer wissenschaftlich abschließenden Darstellung von dem Wesen und der Natur dieser neuen Leiblichkeit die genügenden Elemente in den Auferstehungsberichten nicht gegeben sind, sondern wir auf das Glauben angewiesen bleiben.

Freilich könnte vielleicht Keim die obigen Ausführungen gerade als Waffe wider den Gedanken einer leiblichen Auferstehung zu führen versuchen. Denn was ihm an der Auferstehung ganz besonders anstößig scheint, das ist die Vorstellung einer Wiederannahme des alten Leibes einerseits, andererseits die Consequenz, daß dann die Seelen vor der Auferstehung zu einer so gewaltigen Zeiträume hindurch fortgehenden ungenügenden Existenz verurtheilt wären. In letzterer Beziehung würde er sich also im Wesentlichen mit der auch in der populären Vorstellung innerhalb der christlichen Kirche mehr und mehr herrschend gewordenen Meinung berühren, wonach der Vollendungs- zustand als unmittelbar mit dem Abschluß des Zeit Lebens bei den einzelnen Seelen eintretend angesehen wird und die allgemeine Auferstehung beinahe nur als Schlußdecoration erscheint. Mit dieser populären Vorstellung würde er sich vielleicht auch nicht weigern, irgend eine neue, nur eben mit dem alten Leibe in keinem Zusammenhange stehende materielle Organisation für den Zustand der Vollendung zuzugeben. Immer nur könnte er nicht zugeben, daß der Herr der Erstling sei derer, die da schlafen, sondern müßte darauf bestehen, daß bei Christo im Tode keine andere Veränderung vor sich gegangen als bei jedem anderen Menschen auch und das Auszeichnende nur die Mittheilung in diese Sinnenwelt herein gewesen. — Was nun aber diese beiden Einwendungen betrifft, so wird in ersterer Beziehung doch gesagt werden müssen, daß die Continuität des persönlichen geistigen Lebens kaum als fortbestehend gedacht werden könnte, wenn die materielle Organisation des jenseitigen Lebens nicht gleichfalls in Continuität mit der des diesseitigen stehen würde. Man muß sich nur der Vorstellung entwöhnen, als bestände diese Continuität lediglich in der Identität der Atome, die im Augenblick des Todes zu dieser Organisation verwendet waren. Es ist ja doch eine bekannte Thatsache, daß

wir unbedenklich eine Continuität unseres irdisch-leiblichen Lebens behaupten, trotz des steten Wechsels der einzelnen dazu verwendeten materiellen Theile. Die Continuität muß vielmehr in einer die einzelnen Atome durchwaltenden und nach bestimmten Formen und Mäßen assimilirenden Kraft der Verleiblichung bestehen. Das Unterscheidende bei der Auferstehung des Herrn wäre nur gewesen, daß diese innere Kraft in ihrer vollsten Potenzirung durch den heil. Geist sich der Atome des im Tode gebrochenen Leibes bedient und sie innerlich ohne den Proceß der Verwesung umgebildet hat. Doch wir fürchten hiermit auf dogmatische Gebiete zu gerathen, in denen die Besorgniß nahe liegt, ohne weiter ausgreifende Erörterungen mannichfaltigen Mißverständnissen zu begegnen.

Ebenso läßt sich auch die zweite Reim'sche Einwendung kaum aus dem Wege räumen ohne den Versuch einer bestimmten eschatologischen Theorie, die, außer Zusammenhang mit einer dogmatischen Gesamtanschauung, etwas Abgerissenes haben muß. Das scheint außer Zweifel, daß nach biblischer Anschauung das Leben vor der Auferstehung vorzugsweise ein Innenleben ist für die Seele. Aber ein solches Innenleben wäre doch keineswegs gleichbedeutend mit Ruhe schlechthin oder gar mit Stillstand, — im Gegentheil, welche Arbeit kann gerade ein solches vorzugsweise nach innen getehrtes Leben bringen! Wie muß ferner, wer überhaupt den Gedanken an ewige Fortexistenz des Individuums festhält, die empirischen Vorstellungen von der Zeit modificiren! Die Ewigkeit als endlose Zeit in Vergleich mit unseren empirischen Zeitmaßen gestellt müßte ja immer langweilig werden. Verschneiden wir uns aber ernstlich, diese Zeitmaße an die Welt der Vollendung anzulegen, so verliert auch die von der langen Harrezeit der Seelen auf die Auferstehung hergenommene Einwendung gegen die letztere von ihrem Gewicht. Und endlich wird eine Anschauung, welche eine gewisse Leiblichkeit auch vor der Auferstehung setzt, weder mit der Schrift noch mit den Grundsätzen einer tieferen rationellen Anthropologie in Conflict kommen. So glauben wir denn sagen zu dürfen, daß für die Vernunft so gut wie für die Vorstellung und das Gefühl nur die leibliche Auferstehung, nicht die ausschließlich geistige Existenz, die befriedigende Hoffnung ist, deren Garantie uns eben darum eine leibliche Auferstehung des Herrn, nicht nur eine Offenbarung aus einer anderen Welt, bieten muß.

Auf diese Auferstehung haben wir um so mehr Gewicht zu legen, als nur unter dieser Voraussetzung eine Continuität des Reiches Got-

tes denkbar ist. Es ist doch sonst der Ruhm gerade auch der theologischen Richtung, welcher Dr. Keim angehört, mit geschichtlichem Sinne das Neue Testament zu betrachten, und auch eine mehr positiv gerichtete Theologie, wenn sie überhaupt noch wissenschaftlich sein will, wird dankbar bekennen müssen, daß uns in diesem Stücke die neuere Theologie viel gelehrt hat. Aber gerade an dem Punkt, an dem wir stehen, scheint Keim ganz in den alten Dogmatismus zurückgesunken zu sein. Das Reich Gottes oder Himmelreich, das jeder unbefangene Betrachter der Urkunden über die Predigt des Herrn als ein in letzter Beziehung irdisches nach dem Sinn des Herrn anerkennen muß und das auch von Keim sonst als solches anerkannt wird, erscheint bei ihm hier auf einmal als transcendentes. Das Leben des einzelnen Reichsbürgers mindestens soll seine Fortsetzung und Vollen dung außer Zusammenhang mit den Verhältnissen finden, in deren Bearbeitung es hier verlaufen ist. Mit der gerade hier ohne Frage der biblischen Anschauung gegenüber sehr mangelhaften altorthodoxen und rationalistischen Lehre müßten wir nach Keim und den nicht pantheistischen Läg nern der leiblichen Auferstehung diese Erde lediglich als einen Übungsplatz ansehen. Der Reichspredigt gegenüber müßten wir glauben, daß mit Christo nicht das Himmelreich auf die Erde gekommen sei, sondern nur eine zum jenseitigen Himmelreich leitende und führende Offenbarung. Das, was man hier auf Erden als Himmelreich bezeichnet, stünde in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem jenseits vollendeten Himmelreich. Bei dem Individualismus, der die ältere rationalistische Schule beherrschte, ist eine solche Anschauung begreiflich, aber wenn der moderne Rationalismus so sehr darauf aus ist, gerade in den irdischen sittlichen Organismen uns ein Stück des höchsten Gutes verstehen zu lehren, wenn er von Schleiermacher diesen Begriff des höchsten Gutes sich angeeignet hat, so ist es eine reine Inconsequenz, die Erträge der Erdenarbeit zu entwerthen dadurch, daß zwischen der Welt der Vollen dung und dieser Erdenwelt wieder eine Kluft gesetzt wird. Es kann nicht anders geschehen, als daß, wenn man auf der einen Seite das Reich Gottes auf Erden bauen und schauen lehrt in den Organisationen des Guten, Wahren und Schönen, die in diesem Zeit leben vom Christen sollen hervorgebracht werden, andererseits das Fortleben in ganz anderen, von diesem irdischen Gottesreich geschiedenen Regionen stattfinden soll, dieses letztere den Charakter des Schattenhaften annehmen muß. Hier scheint in der That nur die Alternative vorzu liegen: entweder man läugnet das volle Recht der Individualität und

muthet dem Individuum zu, sich an der Arbeit, an der Verklärung dieser Erde genügen zu lassen, über die Vernichtung des Einzelnen sich mit der Ewigkeit des Ganzen zu trösten, oder man läßt dem Individuum die Hoffnung, an dem letzten Ertrag und Ergebniß seiner Arbeit an dem Reich Gottes auf Erden sich in der Auferstehung zu betheiligen. Die Auferstehung des Herrn muß den Sinn haben, daß er sein Reich auch ferner auf dieser Erde haben, leiten und der Vollendung entgegenführen will, daß die Wiederkunft eben sein Ziel und seine Absicht ist und daß alle Glieder seines Reiches ihr Recht auch an dem irdischen Theil dieses Reiches behalten. Indem der Herr diesen seinen von der Erde genommenen Leib zu dem neuen geistlichen Organismus der Auferstehung verwendete, zeigte er deutlich, daß auch diese irdische Welt einer Verklärung und Durchleuchtung fähig sei, daß darum auch bei der Entwicklung seines Gottesreiches keine schlechthinnige *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* nöthig sei, sondern daß das in diese Erde gelegte Senfkorncorn auch hier zum Ziele kommen könne. Indem er den aus dieser Erde genommenen Leib in einer der himmlischen Welt der Vollendung entsprechenden Gestalt auf der Erde offenbarte, zeigte er, daß zwischen dieser Erde und der Welt der Vollendung eine Continuität herrsche, deren endlicher Offenbarung und völliger Herstellung wir entgegensehen.

In der That bleibt ohne diese Aussicht, wie sie ihre thatsächliche Bürgschaft allein in der Auferstehung hat, die ganze Betrachtung der irdischen geschichtlichen Entwicklung des Reiches Gottes eine ziellose. Nur die leibliche Auferstehung des Herrn garantirt einen wirklichen Abschluß der Geschichte. Die gewöhnliche Ansicht vom Himmelreich als dem rein jenseitigen Ziele der Hoffnung des Einzelnen — eine Ansicht, welche die Keim'sche Auffassung schließlich allein übrig läßt — isolirt das Loos des Einzelnen von dem der Gemeinschaft, in welcher er gestanden und gewirkt hat. Der Einzelne kommt zur Vollendung, die Gemeinschaft nie. Wohl liegt darin die Wahrheit, daß die Persönlichkeit vor Gott auch ihren absoluten Werth hat, nicht ein bloßes Glied an einer Gemeinschaft ist. Aber das gliedliche Verhältniß, in dem der Einzelne trotz seiner persönlichen Bedeutung steht, fordert doch andererseits auch, daß zur persönlichen Vollendung auch die der Gemeinschaft hinzukommen. Nun hat es zwar eine Richtung innerhalb der modernen Theologie versucht, eine immanente Vollendung des Gottesreiches auf Erden zu construiren, beziehungsweise hat diese Richtung die Voraussetzung aufgestellt, daß im Ganzen und Großen jedenfalls auch

das Gottesreich auf Erden in ganz geradliniger Entwicklung und Entfaltung begriffen sei, da alle Culturfortschritte eo ipso Fortschritte des Reiches Gottes seien. Es ist aber klar, wie gerade auf diese Weise die Bedeutung des persönlich-sittlichen Lebens wieder entwerthet wird und alles Gewicht nur auf die objective Durchbringung und Ineinsbildung von Geist und Materie fällt. Hier fehlt zur wahren Vollendung, zum wahren Abschluß, umgekehrt das Moment persönlicher sittlicher Vollkommenheit. Ein wahrer geschichtlicher Abschluß ist nur möglich, wenn gleichzeitig und in einander die Gemeinschaft des Gottesreiches und deren irdische Aufgabe und die sittlich-religiöse Entwicklung der Einzelnen ihren Abschluß erhält. Da aber diese letztere Entwicklung wesentlich von der Freiheit der Menschen abhängig ist, so ist ein Abschluß nicht möglich ohne ein Endgericht, ohne schließliche und letzte Scheidung. Auch Keim verweist uns mit dem ganzen modernen Ratio. alismus von dem Gericht auf die Gerichte und auf die Schiller'sche Form des Weltgerichts. Allein wir dürfen vielleicht sagen: die Gerichte sind in Wahrheit keine Gerichte ohne ein Endgericht, wie alles Relative nur in einem Absoluten seinen Halt und seine Bürgschaft hat. Die Stürme, welche im Laufe der Geschichte mit Mißgeburten und verkehrten, verfaulten Bildungen auch so manches Gute und Edle dahinwerfen, sind Erweisungen göttlicher Gerechtigkeit nur als Vorläufer einer völlig genügenden und abschließenden Ausgleichung. Und noch mehr: persönliche Schuld und Sünde kommt bei diejer Art von Gericht nie zum vollen Ausgleich, und doch zeugt wahrlich unser Gewissen stark und laut genug von einem großen Tage, da wir nicht nur isolirt, sondern auch in unserem Verhältniß zu allen Anderen gerichtet werden, da wir gerichtet werden zugleich mit dem Abschluß des ganzen Himmelreichs. Nur wenn es ein solches Gericht giebt und eine durch dasselbe herbeizuführende Scheidung von Welt und Reich Gottes und damit eine wahre Vollendung des Himmelreichs, hat auch unsere Hoffnung ein wahres Ziel. Ohne dieses Ziel ist aller sogenannte Fortschritt reiner Schein: wir kommen aus dem Unvollkommenen, Relativen nicht heraus. Und diesen Abschluß verbürgt uns die Königs- und Richtergestalt des auferstandenen Herrn. Möchten noch viel herrlichere Güter, als Keim sie in einer früher angeführten Stelle aufzählt, uns von Jesu mitgetheilt sein, den Händen sündiger, unvollkommener Menschen anvertraut, hineingezogen in die so vielfach irrationale und verkehrte Entwicklung der irdischen Dinge, müßten dieselben endlich ihren wahren Werth verlieren, — ja sie wären vor

der Verwerfung und Zertretung nicht sicher, wenn nicht der, welcher sie hereingepflanzt, der überdies allein auch der Bürge eines wahren Vatergottes ist, in seiner Auferstehung, in seiner persönlichen geistlichen Vollendung und in seinem Eintritt in die Gemeinschaft göttlicher Herrlichkeit uns der volle Zeuge dafür geworden wäre, daß diese Keime nicht verloren gehen, sondern alle Mächte, welche sie fortwährend bedrohen, schließlich werden überwunden werden.

Wir sind am Ziele mit unseren Andeutungen, deren volle Ausföhrung nichts Geringeres wäre als ein ganzes dogmatisches System. Aber es dürften diese Andeutungen doch genügend zeigen, mit welchem Rechte die Schrift in der Auferstehung des Herrn den Grund des Glaubens erblickt, mit welchem Rechte die Auferstehung des Herrn auch in unseren Tagen zu einem Prüfstein für verschiedene theologische Richtungen geworden ist. Wir haben bereits mehrfach darauf hingewiesen, daß, wenn wir an die eine Thatsache der Auferstehung des Herrn das Gewicht einer ganzen Weltanschauung hängen, wir diese Thatsache nicht in ihrer Isolirung auffassen dürfen. Wäre sie nicht der innerlich begründete Abschluß des ganzen persönlichen Erdenlebens des Herrn, wäre sie nicht die einfache Bestätigung seiner Zeugnisse über seine Person, sein Werk, sein Reich, würde sie nicht entgegenkommen den Forderungen und Erwartungen des vom Geiste Gottes erleuchteten Herzens, so müßte sich freilich fragen, ob die eine Thatsache stark genug sei, ein solch gewaltiges Gewicht zu tragen. Aber wir werden sagen dürfen: alle Einwendungen gegen die leibliche Auferstehung des Herrn treffen zugleich die gesammte christliche Weltanschauung mit, alle Abschwächungen derselben sind zugleich Abschwächungen des christlichen Glaubens. Wir müssen freilich in unserer Zeit bis zum Ueberdruß das Wort hören, das auch Keim näher ausföhrt, daß der Umschwung der neuen Zeit für das religiöse Gebiet nur eine neue Sprache, nicht eine neue Sache gebracht habe, und nachdem die neuere Philosophie uns die innerliche Zusammengehörigkeit von Form und Sache gelehrt hat, wird uns von vielen Stimmen eine neue Form für eine alte Sache angepriesen, als ob Form und Sache nichts mit einander gemein hätten! Und merkwürdigerweise dieselben Personen, welche den Fortschritt der Neuzeit nicht hoch genug rühmen, die Kluft, welche die heutige Menschheit von der früherer Jahrhunderte trennt, nicht weit genug schildern können, legen sich andererseits darauf, die Differenzpunkte zwischen den zwei großen

Strömungen in der evangelischen Theologie auf eine bloße Logomachie zurückzuführen. Und doch, wie schon gelegentlich gesagt wurde, sind nicht vielmehr die Worte, welche der moderne Rationalismus gebraucht, von den alten Bekenntnissen geborgt, um eben eine allerdings neue oder, wenn man will, auch ganz alte Weltanschauung damit zu decken? Wir fragen noch einmal: wenn Keim (III, S. 623) sich die paulinischen Ausdrücke für das Erlösungswerk aneignen und mit dem Apostel bekennen will, „daß Jesus die Feindschaft zwischen Gott und Menschen geendigt, daß er einen neuen Bund heraufgeführt, daß in ihm der Mittler eines neuen Bundes, der Mittler von Gott und Menschen erschienen“, sind nicht alle diese Ausdrücke für ihn Bezeichnungen von ganz anderen Gedanken, als die von dem Apostel darin ausgedrückt werden wollten? Große Grundfragen, von deren Beantwortung auch unser sittliches Leben mitammt unserem Glauben und Denken wesentlich berührt wird, sind es, welche heutzutage zwischen der positiven und der sogenannten modernen Theologie streitig sind. Ist es nur eine verschiedene *façon de parler*, wenn die Einen zu einem wahrhaft überweltlichen Gott ausblicken, dessen Majestät auch direct in den Weltlauf einzugreifen vermag, auf dessen Eingreifen der im Staube liegende Mensch hofft, während die Anderen ihren Gott in die Weltverfassung als in eine unabänderliche Constitution hineinzwängen, an deren Schranken er für immer gebunden sein soll, oder wenn die Einen einen Mittler suchen zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen, während die Anderen über ein Blutopfer lächeln und nur eines Propheten begehren, der ihnen bezeugt, daß Gott unter allen Umständen ein lieber Vater bleibt, vor dem man sich nicht zu fürchten hat, oder wenn die Einen unter Sünde und Tod Gewalten verstehen, die wider Gottes Ordnung in die Welt hereingekommen sind, während die Anderen in der Sünde doch mehr nur ein Nichtsein, eine Unvollkommenheit erkennen, im Tode eine Gottesordnung, über die man sich mit rechtem Bewußtsein erheben müsse, oder wenn die Einen eines wiederkommenden Gottessohnes harren, vor dessen Richterstuhl sie gestellt werden und der dieser Weltentwicklung einen Abschluß bringt, während die Anderen gehobenen Herzens die Menschheit in endlosem Fortschritt immer hellere Bahnen ziehen sehen, während der Einzelne, wenn es gut geht, einer jenseitigen ebenso endlosen Entwicklung anheimfällt? Wir gestehen offen, daß wir uns weder für die Wissenschaft noch für die Kirche einen Vortheil davon

versprechen können, wenn der Thatbestand dieser Divergenz dadurch verdunkelt wird, daß der „neue Glaube“ sich der Sprache des alten bedient nur um der kirchlichen Gemeinschaft willen mit diesem alten Glauben. Wir finden es vom evangelischen Standpunkt aus unsaßlich, wie katholische Bischöfe der klarsten Ueberzeugung ins Angesicht schlagen mögen — nur um der Einheit willen. Ist es mehr evangelisch, wenn nur um einer äußerlichen kirchlichen Einheit willen Leute, die um die ganze Weite einer Weltanschauung von dem Glauben der bisherigen Christenheit getrennt sind, doch bei Gelegenheit wieder derselben Formeln sich bedienen, in denen der alte Glaube sich ausgeprägt hat? Es ist unser Bestreben gewesen, zu zeigen, wie diese verschiedenen Weltanschauungen an der Auferstehung des Herrn den *lydium lapidem* haben, an dem sie sich scheiden müssen. Darum können wir uns die Frage nach der Auferstehung auch nicht zu einer gleichgiltigen, rein historischen herabsetzen lassen, welche der Eine so, der Andere anders beantworten möge, ohne darum im Kerne des Glaubens verschieden zu sein. Wir stehen nach Allem immer noch auf dem Worte: *εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὶ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν*. Aber wir glauben auch nach dem Reim'schen Buche noch sagen zu dürfen: *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*.

Erst nachdem der Druck vorstehender Abhandlung nahezu beendigt war, wurde ich darauf aufmerksam gemacht, daß Herr Dr. Reim auf meinen ersten Artikel (Jahrb. für D. Theol. 1872, 3. Heft) bereits in seiner dritten Bearbeitung des „Lebens Jesu“, S. 361 u. 362, Rücksicht genommen. Bei der Kritik, mit welcher der genannte Gelehrte alles auf den von ihm behandelten Gegenstand Bezügliche zu beachten pflegt, kann es mich wenig wundern, daß er auch der Arbeit eines „kleinen festen Apologeten“, mit welchem Titel er mich beehrt, seine Aufmerksamkeit zugewendet hat. Daß es eine nicht eben wohlwollende Aufmerksamkeit sein werde, habe ich zum Voraus in Rechnung genommen und bin darum auch durch die Art, wie Herr Dr. Reim sich mir gegenüber ausspricht, nicht wesentlich überrascht, wenn auch den sachlichen Bemerkungen eine ganze Fülle von Prädicaten beige mischt ist, die mit dem Gegenstand, um den sich's handelt, gar nichts zu thun haben. Zwei Sätze sind in den Bemerkungen Dr. Reim's gesperrt gedruckt: 1) „Neues ist absolut nicht geleistet“; 2) „Und dann geht so ein neuer billiger Wahrheitszeuge her und besudelt schließlich den ernstesten mühevollen Gang der Wissenschaft mit dem Vorwurf des reinen Phantasiegebäudes.“ Ich werde an diese beiden Punkte darum auch am ehesten anknüpfen können.

Was Nr. 1 anbelangt, so kann ich mich nur damit trösten, daß es eben oft gilt, auch Alles wieder zu sagen, weil es vergessen oder nicht gehörig beachtet worden ist. Als ich einen Gelehrten, in dessen Fach eine Kritik der Keim'schen Darstellung von der Auferstehung ganz besonders einschlagen würde, fragte, ob von ihm nicht auch eine Abhandlung zu erwarten sei, erwiderte er mir, daß er eine solche zu geben nicht beabsichtige, „denn es sei ja in Keim's Darstellung durchaus nichts Neues“. Wenn die Gelehrten sich so aussprechen, kann sich dann Herr Dr. Keim wundern, daß ein „kleiner Apologet“ sich aufmachte, um der neuen Gruppierung alter Gedanken gegenüber etliche auch sonst schon vorgebrachte Gegengründe in neue Schlachtordnung zu stellen? Uebrigens kann ich nicht leugnen, daß ich die Schwachheit hatte, zu glauben, wenigstens in zwei Punkten in der That etwas Neues gesagt zu haben. Ich wußte nicht, daß schon vor mir darauf hingewiesen worden war, wie aus der Visionshypothese auch in ihrer Keim'schen Gestalt sich höchstens die Bildung der Vorstellung von der Himmelfahrt Christi erklären lasse, nicht ebenso die der Auferstehung, wie das Gewicht, das die alte Kirche gerade auf die Auferstehung legte, darauf hinweise, daß das offene Grab müsse einen wesentlichen Factor abgegeben haben bei der Bildung des Auferstehungsglaubens. Da Herr Dr. Keim aber versichert, meine Arbeit enthalte durchaus nichts Neues, so muß er's wohl irgendwo schon vorher gelesen haben. Rückficht hat er aber auf diese Einwendung in seinem großen Werke nicht genommen, denn was er jetzt als „naive“ Albernheit und vage Verwechslung sich nicht will imputiren lassen — die Behauptung, daß man „das Leben“ des Herrn im Nu mit dogmatischer Reflexion als Auferstehung gedeutet, — glaubte ich auf Seite 585 klar zu lesen, wenn es hier heißt: „Aus all diesen Wirren befreit — — — im Voraus die Erkenntniß, daß es doch einfach jene unvollziehbare sinnlich-jüdische, zuvor persisch-heidnische, hernach ins Christenthum vererbte Dogmatik der Auferstehungslehre ist, welche die Vorstellung des auferstehenden Jesus geschaffen, welche den immer noch vernehmlichen Ruf: Der Herr lebt, der Herr ist aufgelebt, wir haben den Herrn gesehen! in den Lehrsatz verwandelte: Der Herr ist mit dem Leibe aus dem Grabe auferstanden.“ — Auf meinen Hinweis, daß die jüdische Auferstehungslehre eine andere als die neutestamentliche sei, ist nirgends als auf eine auch sonst aufgestellte Behauptung Bezug genommen. Auch bei wiederholter Durchsicht des Keim'schen Werkes an den bezüglichen Stellen ist es mir nicht gelungen, ein Wort der Erklärung auf die Frage zu finden, wie es gekommen, daß die Auferstehung und nicht die Himmelfahrt den Kernpunkt apostolischer Predigt bilde. Es wäre mir in der That interessant, zu erfahren, wo sonst schon diese Frage eine Beachtung gefunden.

Ein Zweites, was ich bis jetzt mir schmeichelte zum ersten Mal bestimmter hervorgehoben zu haben, ist die Unmöglichkeit, ohne jerusalemitische Erscheinungen die Stellung der dortigen Gemeinde als Muttergemeinde zu erklären. Herr Dr. Keim scheint in der That den Nerv meiner Einwendung nicht aufgefaßt zu haben, wenn er mich sagen läßt, daß eine jerusalemitische Gemeinde nicht denkbar sei ohne jerusalemitische Erscheinungen. Daß es in Jerusalem überhaupt eine Gemeinde geben konnte auch ohne sie, das habe ich nie bezweifelt; daß aber, wenn die Apostel sämmtlich in Galiläa waren und hier die erste Gemeinde im eigentlichen Sinne gebildet wurde, eine Uebersiedelung derselben nach Jerusalem nicht denkbar sei, wird auch durch die von Keim angeführten Matthäusstellen nicht widerlegt. Wie

leicht sich Keim die Retractation seiner eigenen Behauptungen macht, davon nur ein Beispiel. In seinem neuesten Werke sagt er, meine Einwendung, daß die Jünger, wenn sie nach Galiläa geflohen seien, ja den Tod Jesu gar nicht gewußt hätten, sei deswegen gar nichts beweisend, weil er nicht Alle, im Voraus nicht Petrus und die Frauen, fliehen lasse. S. 536 des großen Werkes steht wörtlich: „Der gänzliche Rückzug des Petrus vom hohenpriesterlichen Palast — —, seine gänzliche Unsichtbarkeit bei der Kreuzigung und beim Begräbniß zeugt zu deutlich für seine Lebensfuge, welche nur in der Flucht nach Galiläa gleich den Andern zum Ziele kam.“ — Ich glaube, diese Gegenüberstellung zeugt am deutlichsten für die doch etwas gar zu verächtliche Art, wie der „kleine Apologet“ behandelt wird. Wollte ich auf die einzelnen Punkte, welche Keim im Vorübergehen meist nur mit einem Schriftcitat und einer kurzen Behauptung berührt, näher eingehen, so könnte ich eben meinen Artikel I wieder ausschreiben (vergl. als Beleg seiner Verfahrungsweise z. B., wie er meinen Hinweis, daß auf die Hofeastele von der Auferstehung am dritten Tag im ganzen Neuen Testamente nicht Bezug genommen sei, dadurch zu entkräften sucht, daß er auf Matth. 9, 13 u. 12, 7 verweist, wo zwei andere Hofeastellen citirt sind, als ob ich behauptet hätte, Hosca oder auch nur die betreffende Stelle sei überhaupt den Evangelisten unbekannt gewesen). Nur auf Eines glaube ich noch antworten zu müssen: ich hätte die Leser getäuscht, behauptet er, indem ich ihm die Benutzung des Johannes verweise, da er die Stelle doch nur nebenbei angeführt habe. Was sind nun aber die Zeugnisse, die er neben dem Johanneischen dafür anführt, daß die Jünger nach Galiläa gelaufen seien? Einmal die Stelle Luk. 22, 32, in der von Galiläa lediglich nichts zu finden ist; dann eine Stelle aus Justin, der dreimal sage, daß die Bekannten Jesu abtrünnig auseinander gelaufen seien, bis die Erscheinungen Jesu sie wieder zum Stehen und Glauben brachten, — also wieder kein Wort von einer Flucht nach Galiläa — und so bleibt in der That nur die Johannisstelle als einzige scheinbar beweisende übrig. Wenn ich ferner nicht ausdrücklich anführte, daß die von mir beanstandete Aeußerung über die Auffahrt ursprünglich von dem Heidelberger Paulus stamme, so ist das, da sie Keim offenbar zustimmend anführt, doch wohl keine so grobe Täuschung der Leser. Ein Spottwort eines Andern zustimmend weitertragen heißt doch sich an dem Spott betheiligen? — Doch es mag damit genug sein!

Ich wende mich zu der zweiten gesperrt gedruckten Bemerkung. Da muß ich nun aber offen bekennen, daß ich lediglich nicht verstehe, wie dieses Schauffement mich treffen soll. Ich habe mich bemüht zu zeigen, daß die Stützen, deren sich Keim bedient, nicht zureichen, um das zu erweisen, was er erweisen will. Ich habe darauf hingewiesen, daß überhaupt der Versuch einer Kleinmalerei, wie er der Vorzug und die Schwäche des Keim'schen Werkes ist, nicht ohne Hülfslinien und Hypothesen möglich sei, die, wo sie, wie bei der Auferstehung, mit den Zeugnissen der Ueberlieferung im geraden Widerspruch stehen, das darauf gebaute Gebäude unvermerkt zu einem Phantasiegebäude machen. Dieß ist „die Besudelung ernster Wissenschaft“, deren mich Keim beschuldigt. Wir fragen dagegen: wo soll es mit der Wissenschaft hinkommen, wenn sich etliche Vertreter derselben das Privilegium anmaßen wollen, gegen alle Angriffe auf ihre Aufstellungen sich mit dem Schild ernstern Wahrheitsstrebens decken zu dürfen und den Andern nur noch ein non possumus übrig zu lassen, d. h. das Geständniß, daß sie zwar nicht im

Stande seien, die gegnerische Auffassung zu widerlegen, aber eben doch von ihrem eigenen Glauben sich nicht abbringen lassen wollen?

Wer nicht an einer bedenklichen Neigung zum Glauben an die eigene wissenschaftliche Infallibilität krankt, wird die Meinung eines Anderen, daß die eigenen Aufstellungen objectiv unhaltbar seien, doch nicht alsbald als ein Attentat auf die eigene Wahrheitsliebe auffassen.

Wie viel mein Versuch werth, wie weit er gelungen ist, — die Männer der Wissenschaft mögen darüber urtheilen. Ich bin von nichts weiter entfernt als von der Meinung, Alles glatt und eben gemacht zu haben, und bescheide mich gern, wenn es mir gelungen ist, nur einen oder den anderen Punkt weiter aufzuhellen. Was ich aber für mich in Anspruch nehme und was auch Herr Dr. Reim mir nicht streitig machen soll, ist, daß auch ich ernst und mühevoll die Wahrheit gesucht habe und suche. Gott hat mich in ein arbeitsvolles Pfarramt hineingestellt, dessen Last mir nicht vergönnt, umfangreiche wissenschaftliche Werke auszuarbeiten, ich muß mich also schon bescheiden, ein kleiner Apologet zu bleiben. Aber ich werde trotzdem mir erlauben, auch ferner nach dem Maß meiner Gaben, und soweit mir Kraft gelassen wird, an der ernstesten Arbeit der Wissenschaft unserer Tage mich zu betheiligen auch auf die Gefahr hin, den Widerspruch von Männern wie Herr Dr. Reim herauszufordern, dessen Verdienste um die Wissenschaft meinerseits anzuerkennen ich mich nie geweigert habe.

Stuttgart, im Februar 1873.

H. Schmidt.

~~~~~

# Anzeige neuer Schriften.

## Biblische Theologie.

Die biblischen Alterthümer. Mit Abbildungen. Herausgegeben vom Calwer Verlagsverein. Calw, in der Vereinsbuchhandlung. Stuttgart, in Commission bei J. F. Steinkopf, 1871. XII u. 616 S.

Diese ganz neue Bearbeitung des früheren „Handbüchleins für biblische Alterthümer“ in erweitertem Maassstabe und nach neuem Grundrisse will zwar nur ein populäres Compendium der biblischen, namentlich der hebräischen Archäologie darbieten; allein der Verfasser hat sichtlich so eingehende Studien gemacht und verwerthet dieselben in so geschickter Weise, daß wir das Buch nicht ohne eine kurze Erwähnung lassen können. Er gliedert den Stoff sachgemäß in zwei große Haupttheile, von denen der erste die gottesdienstlichen Verhältnisse und das religiöse Leben der Israeliten, der zweite die häuslichen, gesellschaftlichen und staatlichen Zustände derselben darstellt. Das Vorwort erfreut durch eine Reihe sehr richtiger Gesichtspunkte. Schon dieß, daß er die richtige Form der Disciplin als Culturgeschichte faßt, zeugt von wissenschaftlichem Blicke, wenn auch die Darstellung noch oft dieses Ideal aus den Augen verliert, weil der Verfasser die kritischen Grundlagen solcher geschichtlicher Behandlung nicht anzuerkennen scheint. Er irrt nämlich hinsichtlich der Fragestellung: es handelt sich nicht „um die Wahrheit der geschichtlichen Nachrichten des Alten Testaments“ selbst, sondern darum, wie und in welcher Weise dieselbe zu ermitteln ist. Denn daß die Ueberlieferungsweise der geschichtlichen Nachrichten im Alten Testament gänzlich aller menschlichen Formen entkleidet gewesen ist, — was die nothwendige Consequenz seiner Ansicht wäre — wird er nimmermehr zugestehen wollen. Um so erfreulicher ist seine Absicht, „auf die allgemein-menschlichen Grundlagen des mosaischen Gottesdienstes“ zurückzugehen und die einzelnen Dinge psychologisch zu begreifen, wofür er in Ewald's „Alterthümern des Volkes Israel“ das lehrreichste Muster erblickt. Auch in der Deutung des Symbolischen war der Verfasser „bemüht, ja nicht über die Schranken der alttestamentlichen Haushaltung Gottes und der unter dem Alten Bund möglichen und wirklichen Glaubenserkenntniß hinauszugreifen“. Ob man freilich für solche Deutung die Propheten und Psalmen verwenden dürfe, möchte zweifelhaft sein. — Nach jenen Grundsätzen verfahren sucht der Verfasser auch solche Anschauungen in die Kreise, für welche das Buch berechnet ist, einzubürgern, die denselben bisher meist fremd geblieben sind. Offen gesteht er ein (S. 51), daß die gläubigen Israeliten nicht eine klare Einsicht in die sinnbildliche Bedeutung ihres Gottesdienstes gehabt haben. Sie haben die Opferanstalt nicht als etwas nur Vorübergehendes angesehen, als eine einstweilige Voranstalt (S. 55). Am wenigsten fand dieß statt hinsichtlich des vorbildlichen Elementes. „Die Kind-

heitsstufe in der geistigen und religiösen Entwicklung, auf der die gesammte vor- und nichtchristliche Menschheit stand und über die auch Israel mit seiner Gesetzesoffenbarung nicht hinausgehoben wurde, brachte eben diese Formen der Gottesverehrung und Religionsübung naturgemäß mit sich" (S. 64). Darum erkennt er auch unbefangen alle Anklänge zwischen israelitischen und heidnischen Vorstellungen, wo sie sich ungesucht ergeben, an. Denn „das Vorchristliche muß zuvörderst nach seiner Natur in ihm selbst erkannt sein, dann erst wird sein Verhältniß zum Christenthum erkennbar" (S. 182). So faßt er die Opfer auch in Israel zunächst als Ehrengaben an die Gottheit, als „Uebungs- und Bewährungsmittel einer dem täglichen Leben sich einflechtenden Gottesfurcht" (S. 184), wodurch die Unterschiede vom heidnischen Opferwesen natürlich nicht geläugnet werden sollen. Recht besonnen wird denn auch über die Reinigungen geurtheilt; er erklärt es (S. 234) für völlig unrichtig, die Erkenntniß vom Tod als der Sünde Söld bei allen Israeliten zu Mose's Zeit vorauszusetzen und aus diesem Zusammenhang den Abscheu vor dem Todten abzuleiten; vielmehr umgekehrt sei zur Anbahnung jener Erkenntniß das Gesetz gegeben worden. — Auch sucht der Verfasser anschauliche Schilderungen zu geben und benutzt dazu mit Geschick das reiche Material der Reisebeschreibungen oder läßt seine eigene Phantasie wirken, wie in dem hübschen Capitel, in welchem er „einen Tag in den Vorhöfen des Herrn" schildert (S. 173). Freilich fehlt es bei einem so großen Stoffe nicht an bedenklichen und sehr strittigen Ansichten. So namentlich bei den Cherubim; er erklärt sie für „Geistermächte, die besonders der Weltregierung dienen, die durch die Thatthaten nach dem Willen des Herrn Veränderungen im Laufe der Dinge, namentlich in der Natur, sowie im Geschehe der Menschen hervorbringen". Für jedes Moment dieser Aussage dürfte der Beweis fehlen, da ja Ps. 103, 20. 104, 4, die er citirt, gar nichts von den Cherubim sagen und ihre Vereinerleung mit den Engeln mehr als bedenklich ist. Niehm's Abhandlung über dieselben (Theol. Stud. und Krit. 1871, 3) wird ihn wohl eines Besseren belehren. Auch ist uns nicht klar, wie die Stifthschütte mit ihrer angeblichen Symbolik „ein göttlicher Anschauungsunterricht" für das Volk sein konnte, da es von derselben ja bei Todesstrafe nichts Anderes zu schauen bekommen durfte als den äußeren Vorhang und den großen Teppich von Seekuhleder (wie der Verfasser selbst S. 72 richtig das Sachas erklärt). Damit wird denn freilich der gesammte practisch-religiöse Werth jener Symbolik höchst zweifelhaft. Trotz dieser und anderer Bedenken hegen wir gleichwohl die Hoffnung, daß die gesunderen Anschauungen bei dem Verfasser sich immer folgerichtiger entwickeln werden.

Tübingen.

E. Diefel.

Die Propheten Hosea, Joel und Amos, theologisch = homiletisch bearbeitet von Otto Schmoller, Licentiaten der Theologie, Diakonus in Urach. Bielefeld, Velhagen u. Klasing, 1872. 8. VI u. 212 S.

Das Buch Job, theologisch = homiletisch bearbeitet von Dr. Otto Böckler, Prof. der Theologie zu Greifswald. Bielefeld, Ebendas., 1872. 8. VI und 321 S.

Diese beiden Schriften bilden den achtzehnten und den zehnten Theil des bekannten Lange'schen Bibelwerks. Was die erstere betrifft, so sieht man deutlich,



daß der Zweck derselben den Verfasser vielfach von einem tieferen Eindringen in das eigentliche Textverständniß oder vielmehr von einer genaueren Darlegung desselben zurückgehalten hat, mehr indeß am Schlusse der verschiedenen Theile als am Anfange derselben. Bei einem so schwierigen Buche, wie dem des Propheten Hosea, können selbstverständlich unter den Auslegern vielfach abweichende Ansichten herrschen, und so würde auch unsere Darlegung derselben in einer Reihe von Stellen leicht zu weit führen, denn noch häufig verräth sich in der Durchführung der streng philologischen Methode eine unsichere, nicht hinlänglich geübte Hand. Um so lieber betonen wir unsere Uebereinstimmung mit Grundanschauungen, auf die der Verfasser hohen Werth legt, die er unumwunden und häufig auseinandersezt. Dahin gehört vor Allem der entschiedene Bruch mit jener traditionellen Sucht, bei jeder Weissagung haarklein nach der Erfüllung zu fragen, während doch schon in den Propheten selbst, namentlich bei Jeremias, die richtigere Ansicht darüber ausgesprochen oder angedeutet ist. Er bekennt in der Vorrede: „Es ist mir immer mehr zur Gewißheit gekommen, daß es hier gilt, den Propheten ganz so zu verstehen und zu erklären, wie er sich in deutlichen Worten ausspricht, aber die Frage wegen der Erfüllung davon ganz zu trennen und einzig vom Standpunkte der durch den Neuen Bund in Christo zur Geschichte gewordenen Thatsache aus zu beantworten, unbeirrt durch alles Reden von den prophetischen „Realitäten““. Denn der Neue Bund hat eben auch seine Realitäten, aber neue.“ Und weil die frühere Exegese zum großen Theile gerade in diesem Mißverständnisse befangen ist und sich durch stetes Hinüberschieben nach der vermeintlichen Specialerfüllung das Auge verdorben hat für den Reingehalt des Textes, können wir ihm auch die geringe Rücksichtnahme auf ältere Auslegungen nicht hoch anrechnen, zumal er sich mit den neueren, besonders mit Ewald und Keil, meist sorgfältig und umsichtig auseinandersetzt. So ist denn z. B. die Anwendung jenes Grundsatzes auf den Schluß von Joel ein deutliches Zeichen von dem erfreulichen Fortschritte einer nüchternen und doch nichts weniger als oberflächlichen Betrachtungsweise. — Auch im Einzelnen begegnen wir gerade in wesentlichen Punkten Auslegungen, die von dem gleichen Geiste besonnenen Urtheils zeugen. So erblickt er mit vollem Rechte in den symbolischen Handlungen Hosea 1—3 nicht Thatsachen, sondern eine parabolische Rede. Die berühmte Stelle Hosea 13, 14 faßt er trotz der neutestamentlichen Verwendung in anderm Sinne richtig als Drohung, und nicht als Verheißung, obgleich wir nicht sehen, inwiefern die Stelle dennoch eine Vernichtung von Tod und Hölle als möglich hinstellen soll. Hier hat der Verfasser wohl den hochrednerischen Flug der Stelle zu wenig gewürdigt. — Der Prophet Joel ist in die Mitte des neunten Jahrhunderts gesetzt; gern hätten wir dabei eine etwas genauere Darstellung der Zeit gesehen, wie sie in Juda unter Soas stattfand; dann hätte Verf. sich vielleicht bewogen gefunden, Joel etwas hinaufzurücken auf Grund von 2 Chron. 24, 17 ff. Auch hätte ein Wort darüber, warum er nicht ins fünfte Jahrhundert gesetzt werden könne, wie heute manche Gelehrte wollen, gesagt werden können. Sehr richtig faßt der Verfasser die Heuschreckenverwüstung eigentlich und nicht symbolisch sowohl Cap. 1, als auch Cap. 2, die er besonders behandelt. Gewiß hätte er aber seinen Argumenten ein ungleich größeres Gewicht gegeben, wenn er näher auf die ganze Furchtbarkeit einer solchen Uberschwemmung des Landes mit Heuschrecken, mit Benützung des überreichen naturgeschichtlichen Materials, eingegangen wäre. Die Uebersetzung

des צפרני mit „der Typhonische, Verderber“ muß ich indeß für ganz irrig halten; freilich denken noch immer manche Gelehrte an die Möglichkeit, daß der Name Typhon (eine viel spätere Bildung, vgl. meinen Aufsatz „Set-Typhon, Asafel und Satan“ in der Zeitschrift für historische Theologie, 1860, S. 173, Note 53, und S. 190, Note 107) ohne Weiteres auf semitischem Gebiete verworther werden könnte. Der Heuschreckenschwarm kommt von Norden, weil besonders die schrecklichen Erweisungen göttlicher Macht nach alter Vorstellung von dorthier eintreten (Schwefelohn, die Esabier, II, S. 60. 220), wie denn auch wohl der opfernde Priester am Brandopferaltare nach Norden hin das Gesicht wandte, wenigstens nach jüdischer Tradition (Eundius, jüdische Heiligtümer, S. 179). — Auch in der Auslegung des Amos giebt der Verfasser manches Treffliche, wie er denn gleich im Eingange die politischen Zustände der Zeit kurz, aber lichtvoll darlegt.

Der Verfasser der zweiten Schrift ist den Freunden jenes Bibelwerkes längst wohlbekannt als sehr fleißiger Mitarbeiter. Seine große Belesenheit in der exegetischen Literatur und seine eingehende Behandlungsweise charakterisiren auch diese seine neueste Arbeit. Nach dem Vorworte hütet er sich besonders davor, „gewissen traditionellen Vorurtheilen der modernen kritischen Theologie blindlings zu huldigen“, gewiß mit Recht, wenn er es nur mit gewissen Vorurtheilen der alten unkritischen Theologie ebenso hielte. Daß er das Buch Job ins Salomonische Zeitalter setzen werde, ließ sich erwarten, weniger indeß, daß er dafür die Berührungen mit den Proverbien anführen werde, da doch dergleichen nur die frühere Abfassung der letzteren beweist, für die Ermittlung der Zeitferne aber ohne Belang ist. Dagegen verdiente doch genauere Erwägung, daß die Art der Vergeltungs-idee, wie sie in den Proverbien auftritt, in den Reden der Freunde als nicht ausreichend verurtheilt wird. Warum der Verfasser der „einseitig anti-eschatologischen“ Auffassung von 19, 25 ff. noch die wegwerfende Bezeichnung der „skeptisch- oder hyperkritisch-rationalistischen“ anhängt, sehen wir nicht ein, da er ja selbst mehrere „Supranaturalisten“, ja sogar „den streng orthodoxen A. Hahn“ als Vertreter derselben anführt. Er hätte noch den gleichfalls „streng orthodoxen“ Hävernick hinzuzählen können (vgl. Vorlesungen über die Theol. des Alten Testaments, 1848, S. 203 ff.), obgleich dergleichen exegetische Ueberzeugungen heute nicht mehr mit der „Orthodoxie“ in Causalanxus gebracht werden sollten.

Lübingen.

E. Diestel.

Bibliotheca Novi Testamenti Graeci, cujus editiones ab initio typographiae ad nostram aetatem impressas quotquot reperiri potuerunt collegit, digessit, illustravit Ed. Reuss, Argentoratensis. Brunsvigae, ap. C. A. Schwetschke et fil., 1872. VIII et 314 p.

Diese der „neu sich verjüngenden“ Straßburger alma mater gewidmete Schrift des durch seine Leistungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Schriftforschung weithin bekannten Professors Reuß ist ein Product ausdauerndsten Gelehrtenfleißes, und es ist um so dankenswerther, daß der Verfasser sich dieser mühevollen Arbeit unterzogen hat, da dieselbe mit diesen Mitteln, mit dieser Genauigkeit, mit dieser Sicherheit der Resultate nur von dem Bibelsammler geleistet werden konnte, der 484 von den 537 ihm bekannten sachlich verschiedenen, 582 von

den 657 ihm überhaupt bekannten Ausgaben des Neuen Testaments oder bedeutender Theile desselben (höchstens 50 sonst genannte, außerdem vielleicht einige englische oder amerikanische sind ihm unbekannt geblieben) selbst erworben hat, — zum Zweck der Studien, deren Ergebniss uns in dieser Bibliotheca vorliegt, zum Nutzen der Strassburger Bibliothek, der er die werthvolle Sammlung mit edler Liberalität überwiesen hat. Die mit einem grossen Aufwand von Zeit und Kraft angestellten Forschungen werden direct freilich nur Wenigen zu Gute kommen, der Verfasser täuscht sich darüber und darin nicht, hoffentlich irrt er aber, wenn er meint, daß die Zahl derer noch geringer sein wird, deren Studien sie nützen können. Die Textkritik findet in diesem Buche werthvolle Sammlungen; für die Geschichte des gedruckten Textes, auf die Reuß schon durch die verschiedenen Auflagen seiner Einleitung in das Neue Testament neugestaltend eingewirkt hat, wird es ebenso als Quelle dienen, wie dies früher Mill's Prolegomena (1707) und Masch's Ausgabe der Le Long'schen Bibliotheca sacra (1778) gethan haben. Um minutiöse Neußerlichkeiten unbekümmert richtet der Verfasser sein Augenmerk nur auf den Text selbst, um daraus die Hülfsmittel und Ziele der Herausgeber, die Art und den relativen Werth der Ausgaben zu bestimmen. Daher sind die Ausgaben auch nicht nach der Zeit geordnet (wofür jedoch ein Index S. 289 ff. Ersatz bietet), sondern nach der Textgestalt gliedert sich das Ganze in Familien und Gruppen. Man möchte hier fragen, ob es eine für die Leistungsfähigkeit eines Mannes mögliche Arbeit sei, — bei mangelnden Vorarbeiten — die einzelnen Exemplare genau zu vergleichen, so ihre Bedeutung, den Grad ihrer Selbständigkeit, ihre Verwandtschaft mit anderen zu bestimmen und darnach sie einzugliedern. Reuß hat seinen eigenen Weg eingeschlagen: aus der ungeheueren Zahl der Varianten hat er sich tausend ausgewählt (vergl. Index, Seite 303 ff.), die den Sinn irgendwie afficiren oder durch wissenschaftliche Verhandlungen bekannter sind, und diese bei jeder Ausgabe verglichen; dadurch wird allerdings der (absolute) Werth seiner Angaben gemindert, aber was er erreichen wollte, eine genaue Charakteristik der Editionen, hat er dadurch vollkommen und vielleicht besser erreicht, als bei absoluter Zählung der Varianten.

S. 15—166 giebt er die Geschichte des auf der Erasmus'schen (1516) und der Compluten'sischen Ausgabe beruhenden Textes (13 Textfamilien). Zahllose Einzelheiten, die nur für den Forscher Interesse haben, werden von ihm neu angegeben, viele Unrichtigkeiten, die durch fast alle Handbücher der Einleitung in das Neue Testament gehen, berichtigt; so wird hier den Bylinger'schen Ausgaben die richtige Stellung angewiesen (S. 40 und 65); über die bisher unbekannte Selsch'sche erste Ausgabe (vom Jahre 1583), über welche Masch ungegründete Vermuthungen aufgestellt hat, werden die interessantesten Aufschlüsse gegeben (S. 60) und bisher unrichtig charakterisirte Ausgaben in die Selsch'sche Textgruppe eingegliedert (S. 62. 63). Namentlich giebt er genauere Nachricht über die Plantinianische (S. 74) wie über die Stephano-Plantinianische Textfamilie (S. 104 ff.), und vor Allem durch die Bedeutung, welche er diesem Texte vindicirt, wird es ihm möglich, nachzuweisen, daß ein *textus receptus* im eigentlichen Sinne niemals existirt hat. Mit diesem Namen bezeichnete man schlechthin (aber doch wohl nicht ganz allgemein?) die vorgriechische Textgestalt, wie sie auf der Elzevir'schen Ausgabe des Bezanischen (nicht des Stephanischen) Textes beruhte. Reuß weist das Irrige der Meinung von einer 150jährigen Alleinherrschaft (1624—1774) jener Ausgabe



und den Ursprung dieses Irrthums nach. In Norddeutschland war nämlich der im Verlage des Hallenser Waisenhauses und von Voß in Berlin und Leipzig erscheinende Abdruck des Elzevir'schen Textes im alleinigen Gebrauch, und so mußte Griesbach, der Jeneser Kritiker, jenem als dem dort „recipirten Texte“ seine Lesarten gegenüberstellen; der Sprachgebrauch Griesbach's, dahin mißverstanden, daß jener Text ein überall recipirter gewesen wäre, ging in die gelehrte Tradition über, und noch jetzt stellen viele Kritiker, wie einst Griesbach, der sogenannten *lectio recepta* Lesarten entgegen, die in den vorgriesbachischen Ausgaben ebenso häufig, wenn nicht häufiger, vorkommen, als die für recipirt ausgegebenen.

§. 167—272 wird die Textgeschichte von den kritischen Vorgängern Griesbach's an bis zu Sachmann, Tischendorf und den Neuesten herab behandelt (über 12 Textfamilien). Durch geschichtliche Einreihung treten die Verdienste der verschiedenen Textkritiker in das rechte Licht der Gerechtigkeit, und der Glanz der Neueren erbleicht etwas dadurch, daß die Bemühungen der Aelteren nach den Verhältnissen ihrer Zeit erforscht, die Leistungen derselben ihrem Verdienste gemäß gewürdigt werden. Und wenn die kritischen Arbeiten Walton's, Curcelläus', Fell's, Mill's, Gerhard's mehr zurücktreten, weil es dem Verfasser der *Bibliotheca* mehr auf die Ausgaben ankommt, wenn die Leistungen Bengel's, Wetstein's (Bentley's), auch Alter's bekannt genug sind, so liegt es Neuh um so mehr daran, daß den Vorgängern Griesbach's in England: einem Wells, der zuerst nach Beza einen auf Grund von Handschriften verbesserten Text herausgab (1709—1719, vgl. S. 168 ff.), einem Mace, der wegen Aufnahme der ältesten Lesarten in seiner Zeit die heftigsten Angriffe erfuhr (1729, vergl. S. 172 ff.), einem Harwood (1776), den er einen Vorgänger Sachmann's zu nennen kein Bedenken trägt (vergl. S. 185 ff.), die wohlverdiente Anerkennung zu Theil werde. Tischendorf's Ausgaben werden — abgesehen von der *editio latinizans*, die mit Loinard's Evangelienharmonie (S. 167) auf eine Stufe gestellt wird — auf drei reducirt (S. 252 ff.); die *editio octava* ist noch nicht berücksichtigt. Das verdienstvolle Werk schließt (S. 272—288) mit einer Aufzählung der Titel von hier oder dort erwähnten Ausgaben, deren Nichtexistenz dem Verfasser wahrscheinlich (8 an der Zahl) oder gewiß ist; die Zahl der letzteren beträgt nicht weniger als 84 (!).

Göttingen.

Repetent Lemme.

**Bibelfunde.** Kurze Einleitung in die heilige Schrift und Erklärung ausgewählter Abschnitte. Für Religionslehrer und zum Selbstunterricht von Robert Kübel, Lic. theol., Professor und Director des Predigersseminars in Herborn. Erster Theil: Das Alte Testament. Zweiter Theil: Das Neue Testament. Stuttgart, Steinkopf, 1870. Zweite vermehrte Auflage, 1872.

Von der richtigen Erkenntniß ausgehend, daß der bibelfundliche Unterricht in unseren Volksschulen und höheren Lehranstalten zu sehr hinter dem systematisch-kirchlichen Unterricht nach Katechismus u. s. w. zurücktrete und daß unser Volk, unsere Jugend, schon von der Schule aus viel mehr mit seiner Bibel müsse vertraut gemacht werden, will der Verfasser in vorliegender Schrift den Religionslehrern eine Handhabe zur grundlegenden Einführung von Anfängern in die Schrift bieten und damit zugleich Bibelfreunden einen Dienst erweisen. Sie beschränkt



sich darum nicht bloß auf Angabe von allerlei Notizen über die Verfasser der biblischen Bücher, Zeit und Ort ihrer Entstehung, und was sonst etwa unter den Begriff der Einleitung in die Schrift fällt, sondern giebt auch in Form der Paraphrase, wo nöthig mit ausführlicher Auslegung einzelner Stellen, eine Erklärung ausgewählter biblischer Abschnitte und bietet sich somit als eine Art Literaturgeschichte der Bibel mit Beispielen dar. Der Gedanke ist ganz glücklich; bei der großen Menge von Bibelauslegungen für das christliche Volk fehlt es doch an Handbüchern der Art, die als orientirende Wegweiser für eine allgemeine grundlegende Kenntniß der Bibel dienen können. Die Auswahl der biblischen Abschnitte ist bestimmt durch den Zweck, den nach dem Verfasser der bibelfundliche Unterricht hat, das lebendige Fundament des dogmatischen Unterrichts zu sein und die biblischen Hauptlehren, möglichst mit den Worten der Bibel, herauszustellen. Es scheint uns bedenklich, diesen Bestimmungsgrund in der Einseitigkeit hervorzuheben, in der ihn der Verfasser geltend macht, der fast lediglich lehrhafte Abschnitte auswählt und unter diesen vorwiegend solche, in welchen die kirchlichen Lehrbegriffe und Anschauungen wurzeln, daher z. B. im zweiten Theile die Abschnitte aus den Briefen des Neuen Testaments einen unverhältnißmäßigen Raum einnehmen. Nach dieser Behandlung wird die Schrift unter einen vorwiegend dogmatischen Gesichtspunkt gestellt und die in einem großen Theile des christlichen Volkes tiefgewurzelte Anschauung genährt, nach welcher die Bibel nur ein Lehrbuch, ein Orakel über natürlich geoffenbarter göttlicher Wahrheiten ist. Auch läßt sich, den Gesichtspunkt der Auswahl selbst zugegeben, über den Umfang derselben mit dem Verfasser rechten. So scheint uns die Auswahl aus den Psalmen eine zu reichliche, durch den Zweck der Schrift nicht hinlänglich motivirt, und ebenso ist nicht recht zu ersehen, aus welchem Grunde einzelne Bücher des Neuen Testaments, wie z. B. der erste Brief Petri, der Brief Jacobi, der Brief an die Galater, in ihrem ganzen Umfange ausführlich durchgegangen werden, während z. B. aus den beiden Briefen an die Korinther nur kurze Auszüge gemacht und selbst so wichtige Abschnitte wie das 11. Capitel des ersten Korintherbriefs mit dem Bericht von der Einsetzung des Abendmahls ignorirt, die beiden Evangelien des Markus und des Lukas aber nur mit drei Abschnitten bedacht werden.

Wenn die Schrift übrigens auch keinen wissenschaftlichen Werth im engeren Sinne beansprucht, so ist sie doch auf einem gründlichen theologischen Studium fundirt und kann als ein sehr instructiver, lehrreicher Leitfaden empfohlen werden. Besonders gelungen und mit sichtlicher Liebe gearbeitet sind die Erklärungen; der Ton ist mit gutem pädagogischen Tact getroffen und das Maß des Verständnisses, wie es bei dem vom Verfasser gewünschten Leserkreis vorauszusetzen ist, nicht überschritten. Dazu ist die ganze Schrift sehr wohlthuend durchweht von einem warmen Hauche lebendigen evangelischen Bibellaubens. Die Erklärung schließt sich vorwiegend an die herkömmliche kirchliche Auslegung an, mit Hervorhebung der für eine allgemeine biblische Lehranschauung wesentlichen Gesichtspunkte, und giebt einen klaren Einblick in den Zusammenhang der einzelnen Schriftabschnitte wie des Schriftganzen überhaupt. Daß der Verfasser auf eine ausführliche Erörterung der kritischen Fragen nicht eingeht, finden wir bei seinem praktisch-pädagogischen Zweck ganz richtig; wo jedoch derselben einmal gedacht wird, genügt es auch dem Publicum des Verfassers gegenüber nicht, sie so kurzweg mit Bemerkungen zu erledigen, die wohl einer kirchlich-praktischen Anschauung geläufig sein mögen, aber

einigermassen nachdenkende und tiefer forschende Bibelleser nicht beruhigen können, wobei wir z. B. an die einleitenden Bemerkungen zu dem Jesaias, dem Prediger Salomo, dem zweiten Brief Petri in seinem Verhältniß zum Brief Judä, dem Brief an die Epheser, verglichen mit demjenigen an die Kolosser, der Offenbarung Johannis und anderen Büchern des Alten wie des Neuen Testaments denken.

Dresden.

Dr. phil. Meier.

Kurzgefaßte Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Zugleich ein Hülfsmittel für cursorische Schriftlectüre. Für höhere Schulen und gebildete Schriftleser insgemein von Dr. F. W. Weber, Pfarrer. Dritte, durchgesehene und vermehrte Auflage. Nördlingen, Beck'sche Buchh., 1870. VI u. 336 S.

Die Schrift hat sich in der neuen Auflage im Wesentlichen nicht geändert, während die Einleitungswissenschaft, deren Erwerb sie der Schule in kurzer Fassung vermitteln will, seit dem ersten Erscheinen des Buches in fortgesetzter Entwicklung begriffen gewesen ist und bedeutsame Resultate erzielt hat, die der Verfasser größtentheils ignorirt. Kann nun auch nach dieser Seite hin die Schrift selbst für ihren beschränkteren Zweck keineswegs genügen, zumal sie unfundigen Lesern den Anschein des Gegentheils erweckt durch die Zuversichtlichkeit, mit welcher sie die Aufstellungen einer einzelnen theologischen Richtung als sichere wissenschaftliche Ergebnisse mittheilt, so ist sie doch wegen der sehr sorgfältigen, in der neuen Auflage noch mannichfach vervollkommeneten Inhaltsangabe der einzelnen biblischen Schriften und der instructiven Zusammenstellung der nöthigen historischen Notizen wiederholt zum Zweck der ersten Orientirung auf dem Einleitungsgebiet zu empfehlen, und es wird nach beiden Seiten hin auf die frühere Anzeige des Referenten (Jahrgang 1865, 4. Heft) hiermit verwiesen.

Dresden.

Dr. phil. Meier.

- 1) Die Heiligkeit des Alten Testaments. Von F. Godet, Professor. Aus dem Französischen übersetzt durch W. Ecklin, Pfarrer. Basel, in Commission bei Bahumaier, 1869. 63 S.
- 2) Das Alte Testament dem Zweifel und dem Anstoß gegenüber. Bekrönte Preisschrift von J. L. Füller, evangelischem Pfarrer. Zweite, vermehrte Auflage. Basel, in Commission bei Bahumaier, 1869. 139 S.

Beide Schriften sind glaubenskräftige, geistesfrische Zeugnisse für das Alte Testament, beide in edler und beredter Sprache geschrieben, für jeden Gebildeten verständlich, und ergänzen sich gegenseitig sehr gut. Der Verfasser der erstgenannten Schrift erwidert die Angriffe auf den religiösen und moralischen Charakter des Alten Testaments, indem er auf den religiös-sittlichen Kern desselben eingeht und 1) den Gottesbegriff im Alten Testament, 2) den Charakter der israelitischen Gesetzgebung, 3) die Geschichte des israelitischen Volkes im Allgemeinen und in seinen hervorragenden Persönlichkeiten, mit anderen Worten: Gott an sich, Gott in seinem Gesetz, Gott in der Geschichte seines Volkes, betrachtet, wobei er sich vorfindet „wie ein Kind, das für die Ehre seiner Mutter einsteht“. Schön und

treffend ist insbesondere in der Ausführung des zweiten Punktes, wie der Verfasser zeigt, daß parallel dem Charakter des göttlichen Gesetzgebers, des heiligen und gütigen Gottes, auch die Grundzüge des Gesetzes Geradheit und Gerechtigkeit, sowie Menschlichkeit seien.

Die zweite Schrift antwortet hauptsächlich denjenigen Angriffen, welche hergenommen sind von dem angeblichen Widerspruch zwischen Altem und Neuem Testamente. Es sind wesentlich drei Gegensätze, welche dabei zur Sprache kommen: der alttestamentliche Gott im Widerspruch mit dem neutestamentlichen, sodann der alttestamentliche Gottesdienst im Widerspruch mit dem neutestamentlichen, zuletzt der Geist der alttestamentlichen Heiligen im Widerspruch mit dem der neutestamentlichen. Die Schrift geht dabei auf viele einzelne Anstöße ein, die, festwurzelnd in der Meinung des Volkes, hundertmal widerlegt, immer wiederkehren, und widerlegt sie mit vielem Geschick, wenn auch nicht durchgängig mit gleichmäßig überwindender Kraft und mitunter mit Umgehung der eigentlichen Schwierigkeit. Eine Hauptvoraussetzung bleibt dabei freilich immer, die keine apologetische Kunst erreichen kann: der Glaube an den lebendigen Gott und an ein heiliges Gesetz. Möge die Schrift an vielen Lesern die Aufgabe erfüllen, die sie sich gestellt hat: „die Ueberzeugung zu stärken, daß wir im Alten Testamente nicht nur tiefsinnige Ideen vor uns haben, sondern das Zeugniß von dem grundlegenden Anfang des göttlichen Erlösungswerkes“.

Dresden.

Dr. phil. Meier.

Die Paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels dargestellt von Richard Schmidt, Vicentiaten und Privatdocenten der Theologie in Göttingen. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1870. 215 S.

Es ist ein glänzender Beweis von der Anziehungskraft, welche der Reichthum und die Originalität der Paulinischen Gedanken ausüben, daß sich von verschiedenen theologischen Richtungen aus die Forschung immer wieder dem eigenthümlichen Systeme dieses Apostels zuwendet. Und gerade auch unsere Schrift zeigt, daß über einige Hauptpunkte der Paulinischen Lehre die Auffassung noch keineswegs ganz sicher und im Reinen ist. Unser Verfasser verfolgt mit großer Entschiedenheit theilweise Ansichten, welche von den herkömmlichen stark abweichen, regt aber eben dadurch die eigene Prüfung an.

Nach einer kurzen Einleitung wird der Gegenstand in folgenden vier Capiteln abgehandelt: Cap. 1. Der Gegensatz von Fleisch und Geist als Voraussetzung der Paulinischen Heilslehre. Cap. 2. Die Heilsbegründung. Cap. 3. Der Heilmittler. Cap. 4. Die Christologie der Briefe an die Philipper, Kolosser und Epheser.

Die Paulinische Christologie ist wesentlich hervorgegangen aus der eigenthümlichen Anschauung des Apostels von dem Werke Christi oder von der durch ihn gebrachten Erlösung, es ist deshalb das Verständniß des Wesens Christi bei Paulus in weit höherem Grade abhängig von seiner eigenthümlichen Auffassung der heilsbegründenden Bedeutung desselben als etwa umgekehrt. Die Paulinische Theologie ist nicht mit Unrecht als eine Theologie des christlichen Bewußtseins bezeichnet worden. Nimmt man hinzu, daß von Paulus die ganze Heilsbegründung

durchgängig auf einen einzigen Punkt, ein einziges Geschehen zusammengedrängt wird (den Kreuzestod Christi), daß hier der Ausgang liegt, von welchem aus seine ganze Auffassung des Christenthums ihr wesentliches Verständniß erhält, so soll zunächst dieser Punkt in aller Schärfe fixirt und von da aus der Uebergang zu dem eigentlichen Christusbilde gewonnen werden. Die Erkenntniß des Heilmittlers geht hervor aus der Erkenntniß der Heilsbegründung durch den Kreuzestod Christi, diese aber hat ihre anthropologische Voraussetzung in dem Gegensatz von Fleisch und Geist, somit ist von dem letzteren auszugehen. Es wird noch beigefügt, daß die Christologie der Briefe an die Philipper, Kolosser, Epheser eine besondere Untersuchung erfordere; diejenige der Pastoralbriefe wird bei Seite gelassen.

Ehe der Verfasser an den Gegensatz von Fleisch und Geist herantritt, bezeichnet er als den obersten Ausgangspunkt der Paulinischen Heilslehre den Begriff der δικαιοσύνη. „Die δικαιοσύνη ist Bezeichnung des Verhältnisses zu Gott, für welches das menschliche Verhalten nur die Voraussetzung oder die Bedingung bildet, sie ist als Resultat einer Thätigkeit Gottes aufgefaßt, diese aber als rein innergöttliche, in einem Urtheil Gottes sich vollziehende gedacht.“ Hiermit müssen wir uns einverstanden erklären. Nun wird aber näher gesagt, die gottgemäße Lebensbethätigung, auf welche das δικαίον Gottes sich gründe oder beziehe, sei das περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα im Gegensatz zu dem περιπατεῖν κατὰ σάρκα (Röm. 8, 4). An und für sich ist auch das nicht unrichtig, aber es liegt für unseren Verfasser eine Voraussetzung darin, welche später in der Auffassung des Erlösungswerkes und der Rechtfertigung hervortritt und welche wir um dieser Konsequenzen willen beanstanden müssen. Die Voraussetzung ist die, daß weniger die sittliche Thätigkeit als vielmehr ein substantieller Wesenzustand als das Begründende für die δικαιοσύνη ins Auge gefaßt wird, und es wird ernstlich bezweifelt werden müssen, daß dieses der Paulinischen Anschauung gemäß sei.

Eingehend wird nun das Wesen der σὰρξ erörtert. Dabei wird jede Ansicht verworfen, welche die nächste Wortbedeutung verläßt, welche dieselbe auch nur zu dem Begriffe „Fleischlichkeit“ als einem durch das Fleisch bedingten psychischen Gang erweitert. Auch diejenige Auffassung ist nicht richtig, wonach das Moment des Sündhaften nicht dem Begriffe an sich, sondern nur der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit desselben (Bernh. Weiß) zukommen soll. σὰρξ bezeichnet nicht sowohl den Leib des Menschen als die materielle Substanz dieses Leibes, wie οὐρα die Form, in welcher das Fleisch existirt; diese Substanz ist aber wesentlich identisch mit derjenigen der irdischen Welt überhaupt, theilt mit ihr den gemeinsamen Charakter der Materialität. „Als Fleisch ist der Mensch ein Glied der Erscheinungswelt, durch dasselbe sind alle seine Beziehungen zu dieser Welt vermittelt; durch Fleisch kann daher sowohl die Sphäre, innerhalb welcher das rein natürliche Sein und Handeln des Menschen sich vollzieht, wie dasjenige bezeichnet werden, was solches Sein oder Handeln in seiner Eigenthümlichkeit bestimmt, ohne daß darum die ursprünglich zu Grunde liegende Kategorie der Substanz oder des Stoffes irgendwie verleugnet wäre.“ Man mag dem Verfasser zugestehen, daß eine unbefangene Auffassung des Begriffes σὰρξ bei Paulus mehr, als dies vielfach geschehen ist, an der ursprünglichen Wortbedeutung festzuhalten habe; aber der Verfasser sieht sich ja doch auch veranlaßt, denselben auf den ganzen Menschen „als Glied der Erscheinungswelt“ auszudehnen, und damit scheint uns ein Theil seiner Polemik gegen andere Auffassungen hinfällig zu werden. Den Gegensatz



gegen das Fleisch bildet nun der Geist. *Πνεῦμα* bezeichnet nicht speciſiſch das göttliche Weſen, ſondern zunächſt allgemein gegenüber von dem Fleiſche als dem Materiellen das Nichtmaterielle, in poſitiver Hinſicht zugleich als bewegende Kraft gedacht. Eine ſolche bewegende Kraft bildet nun freilich beim empiriſchen Menſchen der Geist nicht mehr, und ſo tritt als das andere Glied des Gegenſatzes allerdings weſentlich der göttliche Geist auf. Mit *σάρξ* und *πνεῦμα* ſind *θάνατος* und *ζωή* urſprünglich als phyſiſche, im weiteren Sinne ſodann als ethiſche Begriffe weſentlich verbunden.

Bei der Heilſbegründung tritt die eigenthümliche Auffaſſung unſeres Verfaſſers, worin er ſich unſeres Wiſſens nur mit Epiſius und etwa mit Baur berührt, noch ſtärker zu Tage. Vor Allem ſei feſtzuhalten, daß nach Paulus nur der Kreuzestod und in engem Zusammenhange damit die Auferſtehung Chriſti heilſbegründend ſei, nicht aber etwa ſein ganzes Leben. Ferner dürfen nicht mehrere Geſichtspunkte beim Tode Chriſti angenommen werden, ſondern Paulus kenne nur einen einzigen, dieſer aber ſei in ſeiner ſcharf ausgeprägten Eigenthümlichkeit frühzeitig dem Bewußtſein der Kirche fremd geworden. Die Bedeutung des Kreuzestodes Chriſti liegt nämlich darin, daß in Chriſto, dem ſündlos an unſerer *σάρξ* Theilhabenden, an einem entſcheidenden Punkte (durch die Erlöſung des Fleiſches in ihm) jener tiefgreifende Zusammenhang zwiſchen dem Fleiſche und der Sünde durchbrochen und dadurch zugleich ein neuer geſchichtlicher Anfang, die reale Potenz einer durch das Princip des Geiſtes beſtimmten menſchlichen Entwicklung, geſetzt worden iſt. Leſteres iſt allerdings erſt vollends durch die Auferſtehung Chriſti geſchehen. Der Geſichtspunkt des Opfertodes oder einer Straßtellvertretung iſt dem Apoſtel fremd. Nicht um Beſtrafung, ſondern um reale Aufhebung der Sünde hat es ſich bei Chriſto gehandelt. Indem ſodann der Chriſt insbeſondere durch die Taufe in die Gemeinſchaft des Todes und der Auferſtehung Chriſti verſetzt wird, erſteres ideal, leſteres real, kommt er auch für das göttliche Urtheil nicht mehr als ein dem früheren ſündigen Leben Angehöriger in Betracht, und darin beſteht die Rechtfertigung. Speciell bildet die Theilnahme am Tode Chriſti den Grund der Sündenvergebung, die Theilnahme an ſeiner Auferſtehung den Grund der poſitiven Gerechtmachung. Mit vielem Scharfſinn ſucht der Verfaſſer dieſe Sätze durchzuführen. Aber wie wir ſchon oben die excluſiv phyſiſche Auffaſſung der *σάρξ* als einſeitig bezeichnen mußten, ſo müſſen wir daſſelbe Urtheil über die eng damit zusammenhängende Darſtellung der Heilſbegründung ausſprechen. Es iſt gewiß, daß der Tod Chriſti bei Paulus nicht bloß die Beſtrafung, ſondern auch die principielle Vernichtung der Sünde darſtellt, aber völlig entfernen läßt ſich jener juridiſche Geſichtspunkt aus der Pauliniſchen Lehre nach ihrem ganzen Zusammenhange und angeſichts von Stellen wie 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13; Röm. 3, 25 keinesfalls. Es iſt richtig, daß nach 1 Kor. 15 Chriſtus weſentlich durch ſeine Auferſtehung der Urheber des neuen Lebens geworden iſt; aber daß auch in Röm. 5, 12 ff. derſelbe eingeſchränkte Geſichtspunkt walte und daß das *δικαίωμα* und die *εὐαγγελία* ſich nur auf den Gehorſam des Sterbens beziehen, läßt ſich nicht beweifen. Wir möchten es nicht verwerfen, daß nach Pauliniſcher Anſicht die Rechtfertigung auch auf das neue Verhältniß gegründet werde, in welches der Gläubige und beſonders der Getaufte mit Chriſto ſubjectiv zur Sünde und zum neuen Leben des Geiſtes verſetzt iſt (Röm. 8, 1; Gal. 3, 27); aber die nächſte Grundlage für die Rechtfertigung bleibt die objectiv durch Chriſtum

vollbrachte Sühne und Versöhnung (Röm. 3, 24 ff.; 2 Kor. 5, 18 ff.; Gal. 3, 11 ff.) in ihrer juridisch-ethischen Bedeutung.

Das Wesentliche an der Person Christi, des Heilmittlers, ist darin ausgesprochen, daß er durch seine Auferstehung *πνεῦμα ζωοποιούν* geworden ist (1 Kor. 15, 45), wozu er allerdings der Anlage nach von Geburt her bestimmt ist (Röm. 1, 4). Erst in dem auferstandenen Christus erblickt Paulus den zweiten Adam im vollen und eigentlichen Sinne; denn in diesem ist erst das Todesleben des ersten Adam gerade auch nach der von Paulus 1 Kor. 15 betonten leiblichen Seite überwunden. „Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen der Anschauung des Apostels und den nach anderer Seite hin verwandten modernen Theorien begründet; man kann sich denselben nicht schlagender zum Bewußtsein bringen als durch die Erinnerung, daß, während für Paulus die Thatsache der Auferstehung die wesentliche Grundlage bildet, bekanntlich der große neuere Theolog, der vor anderen die Idee einer Neuschöpfung des Menschengeschlechtes in Christo der Denkweise unserer Zeit wieder lebendig gemacht hat (Schleiermacher), gerade jene Thatsache als keinen eigentlichen Bestandtheil der Lehre von der Person des Erlösers bezeichnen konnte.“ Ähnlich findet das Prädicat *νὸς θεοῦ* erst auf den Erhöheten seine uneingeschränkte Anwendung (Röm. 1, 4), wenn es auch von Paulus nicht auf denselben beschränkt wird (3. B. Röm. 8, 32). Jedenfalls ist für die Begründung der Sohnschaft Christi auch unmittelbar auf das *πνεῦμα* zurückzugehen, während die Annahme einer jungfräulichen Geburt sich bei Paulus nicht nachweisen läßt. „Als Geist steht Christus zu Gott in einem Verhältniß der Wesensgemeinschaft und dadurch in einem Verhältniß, wie es dem Sohne dem Vater gegenüber zukommt. Der Gedanke der Immanenz Gottes in ihm ist zwar in dieser Form von Paulus innerhalb der älteren Briefe nicht ausgesprochen, er liegt aber mittelbar in seiner Anschauung von dem verkärten Christus als dem Bilde Gottes (2 Kor. 4, 4) oder dem Träger der göttlichen *δόξα* (2 Kor. 4, 6). Beide Bezeichnungen sind wesentlich identisch (vergl. 1 Kor. 11, 7).“ Dagegen enthält das Christo beigelegte Prädicat *κύριος* wieder eine besondere Aussage. Die Herrschaft Christi ist ja nach 1 Kor. 15, 24 nicht eine ewig dauernde, vielmehr eine zeitlich begrenzte. Der erhöhte Christus ist *κύριος* wesentlich als der Herr der Gemeinde, doch ist seine Wirksamkeit nicht rein auf das Innerliche beschränkt. „Aber auf dem Standpunkte der erreichten Vollendung kann von einer Zwischenstellung Christi zwischen Gott und der in ihm unter Gott besaßten Menschheit nicht die Rede sein; er ist fortan nur der Erstgeborene unter vielen Brüdern“ (Röm. 8, 29). Die Anschauung der Präexistenz Christi (und zwar nicht bloß einer idealen) ist allerdings auch schon in den älteren Briefen vorhanden. Indessen ist gerade hier ein Punkt, an welchem sich die Anschauung des Apostels am wenigsten zu einer wirklichen Klarheit bringen läßt. In der That hält es schwer, irgend eine Formel für das zu finden, als was Christus präexistirt haben soll. Schließlich muß man jedenfalls anerkennen, daß die Paulinische Anschauung eine Gottheit Christi in dem gegenwärtigen dogmatischen Sinne nicht gewährte (S. 151). „Jener Dualismus zwischen einer menschlichen und einer göttlichen Natur Christi war der Anschauung des Apostels fremd, vielmehr ist es die Vollendung des Menschlichen selbst, welche den zureichenden Ausdruck für das Wesen desselben darbietet“ (S. 158).

Bei der besonderen Untersuchung, welche zum Schlusse der Christologie

der Briefe an die Philipper, Epheser, Kolosser gewidmet wird, findet der Verfasser mit Recht das wesentliche Interesse in der Frage, ob auch hier die Betrachtung Christi von unten nach oben gehe oder umgekehrt. Im letzteren Falle, meint er, wäre der Schwerpunkt der christologischen Anschauung an eine andere Stelle gerückt, und man könnte diese Briefe schwerlich für Paulinisch halten. Zu diesem Zwecke werden namentlich die beiden Grundstellen Phil. 2, 5 ff. und Kol. 1, 15 ff. einer näheren Betrachtung unterzogen. Aber der Verfasser findet, daß allerdings auch hier der Schwerpunkt, beziehungsweise der Ausgangspunkt in dem geschichtlichen Christus, seinem Heilswerke und seiner Erhöhung liege und daß erst von hier aus der Blick sich rückwärts wende zu einer vorgeschichtlichen Existenz und Stellung Christi zur Welt. Aus der Beweisführung im Einzelnen soll nur angeführt werden, daß in Philipp. 2 das *εἶναι ὅσα ἦν* auf die durch die Erhöhung gewonnene *κρίσις* bezogen und so als das Höhere gegenüber dem *ὑπόκειντο ἐν μορφῇ θεοῦ*, welches dem präexistenten Christus zukam, aufgefaßt wird. Für den Kolosserbrief wird namentlich auch betont, daß die Einwohnung des *πλήρωμα* in Christo ausdrücklich unter den Gesichtspunkt des göttlichen Rathschlusses gestellt sei (Kol. 1, 19). Es wird dabei erinnert an die Bemerkung von Bernhard Weiss (Theologie des Neuen Testaments), daß sich für uns aus dem Gedankengang des Apostels in Kol. 1, 15 ff. nur eine ideelle Präexistenz würde ergeben haben. Der Begriff des *πλήρωμα* selber entspreche ungefähr der Bedeutung, welche dem Begriffe des *πνεῦμα* für die Christologie in den älteren Briefen zukomme, sein Auftreten erkläre sich daraus, daß der Blick des Apostels nunmehr auf die Gesamtheit der Gemeinde als einer organisch gegliederten Totalität gerichtet ist. So ergibt sich für diese Briefe im Wesentlichen dieselbe christologische Grundanschauung, wie sie in den älteren enthalten ist. Namentlich ist derselben der Gedanke der späteren Trinitätslehre an ein rein innergöttliches Verhältniß und an ein wahrhaft absolutes Sein des Sohnes im Zustande der Präexistenz gleichfalls fremd.

In zwei Punkten jedoch geht die Christologie dieser Briefe über die frühere hinaus. Die Person und das Werk Christi werden auch in eine Beziehung zur Geisterwelt gesetzt, und die Herrscherstellung Christi wird auch über den zukünftigen Aeon ausgedehnt. Beide Punkte lassen sich aber leicht als Erweiterungen der ursprünglichen Anschauung des Apostels daraus erklären, daß die Gemeinde, auf welche sein Blick jetzt wesentlich gerichtet ist, als das schon im vorzeitlichen Rathschlusse verfehene Centrum des Weltganzen aufgefaßt wird, Christus aber das Haupt der Gemeinde ist.

Gegen die christologischen Untersuchungen und Ergebnisse des Verfassers wüßten wir wenig einzuwenden. Aus den zwei letzten Capiteln möchten wir überhaupt nur die Erklärung von Ephes. 4, 8 f. entschieden beanstanden, wonach die Ueberwindung der bösen Geister auch durch den Kreuzestod Christi geschehen sein soll. Die ganze Schrift ist jedenfalls ein schätzenswerther Beitrag zur Feststellung der Paulinischen Lehre und kann als eine selbständige und anregende Arbeit zum Studium empfohlen werden.

Nürtingen.

Diaconus Weiß.

## Historische Theologie.

Geschichte der Religion und Philosophie von J. H. Scholten, Professor zu Leyden. Ein Festsaden. Aus dem Holländischen nach der dritten Auflage mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von D. E. R. Redepenning. Elberfeld, Friderichs, 1868. XVI u. 248 S.

Der verehrte Uebersetzer des obigen, in Holland schon viel verbreiteten Festsadens (der auch in Frankreich durch eine Uebersetzung Réville's 1861 eingeführt worden ist) des durch mehrfache theologische Arbeiten bekannten Verfassers hat sich wohl nur deshalb der Mühe einer Uebersetzung unterzogen, weil unsere deutsche Literatur ein Werk dieser Art noch nicht aufzuweisen hat. Die Berechtigung, ja die Nothwendigkeit zu einer solchen Darstellung dürfte kaum in Zweifel gezogen werden. Mit Recht sagt der Uebersetzer: „Religiöses Gefühl und wissenschaftlicher Gedanke gehören zu einander; darum haben Religion und Philosophie nach jeder Entzweiung sich immer wieder gesucht.“ Ihm scheint die Zeit gekommen, wo nach dem „Auseinandertreten beider das ursprüngliche Zusammengehen im Füreinandereisen zurückkehrt. Zu einem Knotenpunkt für neue Entfaltungen sind wir gelangt.“ So spricht ein Theolog. Und um ihm das Urtheil eines Philosophen der Gegenwart hinzuzufügen, sei es erlaubt, auf Jürgen Bona Meyer (philosophische Zeitsfragen, Bonn 1870, S. 365 ff.) zu verweisen, der die Besserung unseres religiösen Lebens davon mitbedingt behauptet, daß die „Philosophen wieder Religionslehrer oder umgekehrt unsere Religionslehrer wieder Philosophen würden“. Allerdings verwahrt er sich und die Theologie mit Recht gegen die „nicht selten falsche Einmischung der Philosophie, wie sie Kant und Hegel geübt, die dadurch eine wesentliche Mitschuld auf sich geladen, daß eine gegenseitige Entfremdung stattgefunden“. „Will nun“ — sagt er S. 368 — „die Philosophie das nach allen Seiten eingebüßte und doch für die Wirksamkeit ihrer wünschenswerthen Theilnahme am religiösen Entwicklungskampfe unserer Zeit so unerläßliche Vertrauen wieder erwerben, so muß sie vor Allem mit der zweideutigen Art ihres früheren Verhaltens zur Theologie vollständig brechen.“ Ja, er fordert sogar von der Philosophie um des religiösen Glaubens wie um ihrer selbst willen eine Umkehr der Wissenschaft. Es soll also ein neues Verhältniß zwischen der Philosophie und der Religion hergestellt werden. Dies Verhältniß nun, welches von jeher bestanden, geschichtlich in einem Festsaden vorzulegen, hat sich der holländische Verfasser zur Aufgabe gestellt: „Meine Absicht war, in Hauptzügen den Entwicklungsgang des menschlichen Geistes auf dem Gebiete der Religion und Philosophie darzustellen. Der Philosoph steigt von den Erscheinungen zu ihren Ursachen und von da zu allgemeinen Gesetzen auf. So bringt er die Gesetze der sichtbaren Natur mit denen des geistigen Lebens in Verbindung, fragt weiter nach dem objectiven Zusammenhange der Dinge und nach dem Verhältniß des Menschen als wahrnehmenden und denkenden Subjects zu dem objectiven Sein, zu welchem er selber gehört, um dann endlich zu sehen, zu welchen Ergebnissen dieses Eine und Andere führt, um den Glauben an ein höchstes Wesen, welches wir Gott nennen, aufzuhellen. Nach dieser Methode bin ich gewohnt, die verschiedenen Systeme der Philosophie zu beurtheilen.“ Das ist denn auch in der im Buch gegebenen Darstellung der Geschichte der Philosophie bei jeder Phase derselben geschehen, theils



in kürzeren Andeutungen schon bei der Entwicklung selbst, theils wie bei Plato, Aristoteles und allen neueren Hauptvertretern in besonderen, theils Kritik, theils Verhältniß zum Christenthum überschriebenen Abschnitten. In den beiden Schlußabschnitten: „Was ist Philosophie?“ und „Philosophie und Christenthum“, werden dann die Ergebnisse dieses Verhältnisses und die Anschauungen des Verfassers über dasselbe dargelegt. Dieser im zweiten umfangreicheren Theile des Buches gegebenen Geschichte der Philosophie geht im ersten Theile die Geschichte der Religion (S. 3—35) voraus. Die kurze vorangeschickte Einleitung handelt von dem Glauben an Gott, als im Zusammenhang stehend mit dem Abhängigkeitsgefühl des Menschen; „so lange die Vernunft noch nicht genugsam entwickelt ist, drückt der Mensch die Idee einer Gottheit noch nicht in einem Begriffe aus (Zeit der alten Religionen); erst wo die Vernunft den Begriff von Gott auszusprechen strebt, beginnt die Geschichte der Philosophie.“ „Die Geschichte der Religion wie die der Philosophie müssen philosophisch, d. h. als ein zusammenhängendes Ganze, dargestellt werden, worin sowohl die Entwicklung als die Irrthümer des menschlichen Geistes wie in einem Spiegel angeschaut werden. Solche Behandlung macht uns mit jedem Versuch des menschlichen Geistes, zur Wahrheit zu kommen, bekannt, — wie ein System dem anderen Platz gemacht und sich aus ihm entwickelt hat, und setzt uns in den Stand, das religiös-philosophische Problem unserer Zeit zu begreifen.“ Schon aus diesen Andeutungen des Verfassers (S. 1 u. 2) erhellt, welchen Standpunkt er in der Auffassung des Religionsbegriffes einnimmt. Noch deutlicher geht derselbe aus den Abschnitten hervor, in denen er von der israelitischen und christlichen Religion spricht. Er leugnet jede positive Offenbarung. Zene hat sich im Zusammenhange mit einer höheren sittlichen und religiösen Anlage aus einem früheren Naturdienst allmählich entwickelt, den die Israeliten mit ihren semitischen Stammgenossen theilen; in dem Bewußtsein der Reinheit und Selbständigkeit seiner Religion fühlte Israel den Beruf, sie zur Religion der Welt zu erheben, und sieht in der Verwirklichung dieses Zieles das Ideal der Zukunft, bis sie sich im Christenthum zu einer rein geistigen Erkenntniß und Anbetung Gottes erhebt. Jesus ergründete den tiefen Sinn wie die ursprüngliche Bestimmung der Religion seines Volkes zur Weltreligion, predigte durch Wort und That eine Religion, die, zu einem selbständigen Princip im Menschen entwickelt, in ihrer eigenen Kraft und Wahrheit, nicht in dem Ansehen von Schrift oder Ueberlieferung, selbst nicht in dem seines Namens ihre Anempfehlung finden soll. Das Christenthum ist die „Religion, durch welche der Mensch im vollen Genuße individueller Entwicklung und im Gefühl eigener Kraft, im Bewußtsein der vollkommensten Abhängigkeit von Gott lebt“. „Die Wahrheit der göttlichen Offenbarung in Mohammed beruht auf der Thatfache selber, daß sie geoffenbart ward. Mohammed war Seher und Prophet; steht er auch weit unter dem Stifter des Christenthums, so ist auf der anderen Seite sein Monothetismus, wie abstract auch immer, als eine wohlthätige Gegenwirkung gegen den stets mehr zunehmenden polytheistischen Aberglauben anzusehen, zu welchem zu seiner Zeit insbesondere die christliche Kirche des Morgenlandes herabgesunken war. Er entsprach den Bedürfnissen des Orients.“ Zu diesen Sätzen fügen wir noch aus den Schlußbemerkungen S. 246 ff.: „Die in Jesu voll entwickelte menschliche Vernunft war das Auge und das Ohr, womit er Gott immer und vollständig sah und hörte. Die Apostel predigen Christum den Gekreuzigten als

die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes. Christenthum und Philosophie werden sich freundlich die Hand reichen, wenn der Theolog durch gründliches Bibelstudium zu der Einsicht kommt, daß die christliche Religion keine Religion der Autorität, sondern der Freiheit ist, keine Religion unerklärlicher Geheimnisse, welche außerhalb des Bereiches des menschlichen Denkens liegen." Allerdings, das muß denn ein Bibelstudium sein, das die Auferstehung Jesu Christi aus den echten Schriften der Apostel und ihre Zeugnisse von seiner wahrhaftigen Gottheit ebenso beseitigt als die Selbstzeugnisse Jesu, welches das Johanneische Evangelium nicht mehr als echt anerkennt und auch in den synoptischen Evangelien ältere und jüngere Bestandtheile anerkennt und zu den letzteren alles das rechnet, was dem naturalistischen Rationalismus als polytheistischer Aberglaube erscheint. In der That, wenn die Theologie in solcher Art, wie der Verfasser thut, der Philosophie entgegenarbeitet, dann dürfte jeder Zwiespalt aufhören, — aber auch das Christenthum. Denn was der Verfasser bietet, ist nicht mehr das historische, nicht mehr das biblische, sondern das von ihm und seinen Geistesverwandten in Holland wie an anderen Orten zurechtgemachte Christenthum, das nicht einmal mehr den Namen verdient. Diesem theologischen Standpunkte gemäß ist denn auch die Kritik über die philosophischen Systeme. Sein philosophischer Standpunkt ist der des deterministischen Monismus und die Aufgabe der Philosophie ist, Gott aus der Welt, Natur und Geschichte kennen zu lernen; das „Christenthum kennt keinen anderen Quell der Gotteserkenntniß“. So wenig es die Aufgabe sein kann, den theologischen und den philosophischen Standpunkt des Verfassers zu beurtheilen oder zu bekämpfen, so wenig können wir die Menge einzelner Bemerkungen, welche uns beim Lesen des Buches begegnet sind, hier notiren. Nur zum Theil können wir das vom Uebersetzer in der Vorrede gerühmte Lob anerkennen: „Mit der Gründlichkeit und Sorgfalt der Forschung, mit der Sicherheit des Ueberblicks, welche das Wesentliche von dem Beiwerk, das Untergeordnete von dem Erheblichen zu sondern und vornehmlich in den Ausführungen und Nachweisungen Maß zu halten weiß, überhaupt mit praktischem Geschick hat er den Gang, welchen Religion und Philosophie bis hieher eingeschlagen haben, nach seinen Grundzügen dargelegt und durch sein kritisches Urtheil und seine Fingerzeige den Leser über die vielverklungenen Wendungen des Weges verständigt.“ Es gilt dies Lob, das vorzugeweise die formale Seite hervorhebt, vornehmlich von dem Theile, der die Geschichte der Philosophie darstellt, aber von dem ersteren keineswegs, auch wenn man überall berücksichtigt, daß es nur ein Leitfaden sein soll, und von dem theologischen Standpunkte völlig absieht. Billigen können wir weder die psychologische Eintheilung der Religionsformen noch die Vertheilung der Völker unter dieselben. Es ist, was erstere betrifft, nicht beachtet, daß diese Formen gar nicht so constant geblieben sind, sondern in sich viele Veränderungen durchgemacht haben; daher wäre eine Gruppierung vom historischen Gesichtspunkte vorzuziehen, und was die Gruppierung der Völker anlangt, so dürften die Aegypter den semitischen Völkern näher stehen und fraglich sein, ob der Parsismus tiefer stehe als die Religion der Griechen. Ueberhaupt wird das Wesen der Religion eines Volkes nicht bloß aus seiner Gotteslehre erkannt, sondern es muß zugleich der Einfluß auf das ganze Leben und alle Verhältnisse desselben im häuslichen wie im staatlichen Leben, auf Wissenschaft und Kunst, nachgewiesen werden. Darauf ist vom Verfasser keine Rücksicht genommen. Viel zu dürftig ist die Religion der Aegypter dargestellt, überhaupt

verkannt, daß sie vorzüglich Sonnendienst war; über Ra, den in der Sonnenscheibe thronenden Herrn der beiden Welten, und über ihre Lehre vom Zustande nach dem Tode ist hier ebenso geschwiegen wie bei den Chinesen. Der Name Brahma ist erklärt, aber nicht Buddha. Unrichtig ist, daß der frühere Naturdienst sich wieder geltend machte; vielmehr ließ der Brahmanismus, als er sich bekämpft sah, seinen Pantheismus fahren und nahm die alten Naturgötter auf. Bei der griechischen Religion fehlt der wichtige Gesichtspunkt, daß die Götter stets ins Sinnliche herabgezogen werden, daß die Ewigkeit ihnen abgesprochen wird, da sie in der Zeit entstanden sind, daß ihnen mit Ausnahme der Strafgerichtsbarkeit die sittlichen Eigenschaften (Heiligkeit und Liebe) abgehen; die Moira wird nicht erwähnt, ebenso wenig, was vom Gebet, Opfer, der Mantik, den Mysterien zu sagen gewesen wäre; endlich hätte auch auf die Entartung und Trostlosigkeit dieser Religion, die ihre eigenen Schriftsteller beklagen, ihre Auflösung durch die Philosophie seit Xenophanes verwiesen werden sollen. Sehr dürftig ist auch die Religion der Römer davon gekommen. Der allgemeine praktische Sinn des Volkes beherrschte das ganze Wesen der Religion, daher fehlt es an jeder Innerlichkeit und poetischen Auffassung; die Hauptsache waren gesetzliche Vorschriften, Gebetsformulare. Von der Erforschung der Zukunft und des Willens der Götter wird ebenso wenig gesprochen als von der mit dem Verfall des Staates verbundenen Auflösung der Religion und des sittlichen Lebens. Bei der Religion der Germanen ist Baldur nicht erwähnt, auch durften die Schöpfungsmythen nicht übergangen werden, wie überhaupt die verschiedenen Entwicklungsstufen unterschieden werden mußten. Bei der babylonischen vermissen wir den Hinweis auf die vom Berossus mitgetheilten kosmogonischen Ideen und bei den alten Arabern auf ihren von allen Stämmen verehrten Gott Allah. Gegenüber der Auffassung von dem Ursprung und der Entstehung der israelitischen Religion verweisen wir nur auf Schulz (Theol. des Alten Testam., S. 101 u. 114): „Von irgend welchen Vorbedingungen, aus denen die Religion des geistigen Bundesgottes in Israel sich natürlich, d. h. als uns erkennbare geschichtliche Nothwendigkeit, ergäbe, kann allerdings, soweit uns ein Urtheil ermöglicht ist, nicht geredet werden.“ Sie war nur möglich durch Offenbarung. — Eingehend bespricht der Verfasser die Frage, ob Mohammed ein Prophet gewesen, und er bejaht dieselbe, ohne aber auf die Nervenkrankheit und die epileptischen Zustände desselben als Quelle seiner Visionen und Hallucinationen und damit seiner Offenbarungen aufmerksam zu machen. Bei der Kritik desselben fehlt jeder Hinweis auf den Mangel der Sündenerkenntniß und die Mangelhaftigkeit seines Gottesbegriffes. — In der Geschichte der Philosophie vermissen wir im Allgemeinen fast durchgängig die nothwendige Berührung und genügende Beurtheilung der ethischen Principien und deren Verhältniß zur Religion; so wird nicht genug beachtet, daß bei Plato die Idee der Persönlichkeit fehlt, daß bei Aristoteles der Mensch als von Natur gut angesehen wird und wie wenig seine Gottesidee sittlichen Einfluß gehabt hat, daß bei den Stoikern selbst Lüge und Selbstmord für erlaubt galten. Plutarch war seiner ethischen Schriften wegen zu nennen und im Neuplatonismus waren verschiedene Richtungen zu unterscheiden. Später ist weder Irenäus noch die Kappadocier erwähnt, das Verhältniß von der *πίστις* zur *γνώσις* nicht berührt, auch Origenes in seiner Eigenthümlichkeit nicht dargelegt. Ungenau ist die Darstellung des Augustinus, die verschiedenen Standpunkte in seinem Entwicklungsgange sind nicht unterschieden; der



Verfasser redet bei ihm sogar von Dualismus, von krankhaftem Mysticismus, der des Menschen sittliche Kraft untergrabe. Auch Dionysius Areopagita wie die arabischen und jüdischen Philosophen des Mittelalters und namentlich die Mystik hätten Erwähnung verdient. Im Verhältniß zu Zwingli und Calvin werden Luther (dessen Protest gegen das kirchliche Ansehen von dem religiösen Gefühl ausgegangen sein soll) und Melancthon geradezu dürftig behandelt. Jacob Böhme fehlt ganz. Besser ist die Geschichte der neueren Philosophie, dagegen ist der Einfluß des Christenthums auf die Philosophie, die verschiedene Stellung der Kirchenväter im Morgen- und Abendlande wie der Kirchenlehrer im Mittelalter und der bedeutsame Einfluß der Reformation auf den Entwicklungsgang der Philosophie gar nicht genügend gewürdigt. — Wie gesagt, wir verkennen nicht, daß das Buch nur ein Leitfaden ist, aber die von uns hervorgehobenen Mängel dürfen nach unserm Dafürhalten auch einem solchen nicht anhaften. — Die Quellenbelege wie die Literatur sind sehr ungleich, bald ausführlich, bald gar nicht angegeben, in theologischer Hinsicht sogar sehr einseitig die den Standpunkt des Verfassers theilende, aber überall der Ergänzung bedürftig. Auffallende Druckfehler sind uns, abgesehen von Accentfehlern, wenig aufgestoßen; wir bemerken die zwei S. 20.

Magdeburg.

Ludwig Schulze.

Seven homilies on ethnic inspiration or on the evidence supplied by the pagan religions of both primaeval and later guidance and inspiration from heaven, by the Rev. Joseph Taylor Goodsir, F. R. S. E. London, Williams & Norgate, 1871. XVII and 320 p.

Es ist ein günstiges Zeichen, daß die neuere Apologetik sich wieder mehr derjenigen Seite des vorchristlichen Heidenthums zuwendet, welche eine gewisse relative Uebereinstimmung oder ein Anklingen an biblische Wahrheiten aufweist. Lange genug hat die kirchliche Apologetik sie fast ignoriert, ganz im Gegensatz zu der Zeit der Kirchenväter, wo gerade diese Seite eine sehr hohe Bedeutung hatte. Die Erklärung jenes Consensus geschah theils auf dem historischen Wege traditioneller Vermittelung, entweder durch die Annahme, daß Reste einer Offenbarung den Heiden verblieben seien, oder so, daß man von der israelitischen Offenbarung Einzelnes „entwendet“ habe. Theils dachte man an eine directe Leitung auch der Heiden, an eine wahre „Inspiration“ auf ethnischem Boden; theils verwerthete man das Tertullianische *anima naturaliter christiana* dahin, daß der Consensus aus einer gewissen Gleichartigkeit des religiösen Triebes nach seiner productiven Seite hin abgeleitet wurde. Während die neuere Religionsgeschichte meist den letzteren Weg einschlägt, huldigt der Verfasser des obigen Werkes vor Allem dem zweiten Erklärungsmodus, der directe göttliche Leitung annimmt, ohne jedoch den ersten, die historische Vermittelung, auszuschließen und ohne sich mit dem letzten klar und unbefangenen auseinanderzusetzen. Inhaltlich berührt er sich also mit dem genial entworfenen Werke des seligen Bunsen „Gott in der Geschichte“, ohne indeß anders als flüchtig und polemisch dasselbe zu beachten. Vielmehr vergleicht der Verfasser seine Aufgabe mehr der *praeparatio evangelica* des Eusebii und erklärt auch seine Absicht, eine *demonstratio evangelica* bald folgen zu lassen.



Gleich die Einleitung zeigt empfindliche Lücken. Der Verfasser schildert zwei bis drei Extreme, nämlich die alte absolute Verwerfung des Heidenthums, das man ausschließlich nach seiner idololatrischen Seite hin auffaßte, und die Vergötterung der antiken Welt im Humanismus des fünfzehnten Jahrhunderts. Derselben stellt er eine neue „epikurische Schule“ gegenüber als Ausgeburt des Rationalismus und charakterisirt sie als falschen Kriticismus und Eklekticismus, doch so dunkel, daß auch der erste Anhang, der seine Ansicht von Kritik und Geschichte näher darlegen will, zwar uns eine Fülle hochehrerregter Bethenerungen entgegenhält, aber durchaus kein faßbares Bild, vielmehr nur den einen Satz, daß diese Anschauung jedes überfinnliche und göttliche Element leugne oder ignorire. Falls er damit die gesammte neuere streng wissenschaftliche Erforschung der Religionsgeschichte meint, so zeichnet er ein Zerrbild voll Ungerechtigkeit und übersieht dabei völlig, daß doch der erste und nächste Zweck aller Religionserforschung der sein müsse, die wirklich vorhandenen oder gewesenen religiösen Vorstellungen der Menschen selbst zu ermitteln. Er vergißt völlig, — und damit bezeichnen wir die Achillesferse des ganzen Werkes — daß die Behauptung, es rühre eine Religionsgestalt von einer göttlichen Leitung oder Inspiration her, doch nur die höchste und letzte Ursache betrifft, nicht aber die concrete Erscheinung selbst, und daß die Zurückführung dieser Erscheinungen auf Gott unter allen Umständen in jedem einzelnen Falle sehr disputabel ist, so gern man auch a priori geneigt ist, im Allgemeinen eine göttliche Leitung im Heidenthum zuzugestehen. Viel fruchtbarer wäre es gewesen, an der Hand der Geschichte jene doppelte Auffassung des Heidenthums zu verfolgen und vor Allem die verschiedenen Deutungen jenes Consensus zu beleuchten, die wir oben kurz skizzirt haben.

So geht er denn die verschiedenen alten Religionen durch und zeigt die seiner Ansicht nach göttlichen Elemente, meist in einer Weise, welche dem kundigeren Religionshistoriker Kopfschütteln abnöthigt. Zuerst führt er uns nach dem alten Aegypten. Man sollte denken, er werde sich hier besonders mit dem Todtenbuche beschäftigen. Nichts weniger als das! Die „große Pyramide“ bildet den Mittelpunkt. Sie steckt voller Symbolik, welche allen Sabäismus ausschließt: das haben Mr. Piazzzi Smyth, Mr. Galloway, Mr. Osborne u. A. so schön ermittelt. Ueberdies verrathe die Lage und Stellung der Pyramide vorzügliche astronomische Kenntnisse, die man den alten Aegyptern nicht zutrauen könne, wobei denn die altdeistische Ansicht von der barbarischen Kindheit der ältesten Welt, sonderbarerweise ganz gegen die sonstige Ansicht des Autors, unbewußt mißspricht. Vielmehr muß der liebe Gott selbst die große Pyramide sich ausgedacht haben und bei ihrer Herstellung stark theilhaftig gewesen sein. Auch der Offenbarungsbegriff des Autors steht noch fast genau auf dem Standpunkte jenes alten halb deistischen, halb antideistischen Apologetismus, wie er vor hundert Jahren und länger in England üblich war, nämlich dem der bloßen Mittheilung, die sehr verschiedene (auch wohl astronomische) Dinge zu den mannichfachen Zwecken enthalten kann (vergl. S. 45). Andeutungen über die große Pyramide soll die Bibel liefern, besonders Hiob 34, 4—7; Jes. 19, 19 (eine Stelle, die eine dreifache geistliche Deutung verlange); Jerem. 32, 20; Sach. 4, 7; Esra 3, 11, sogar Psalm 118, 22. 23; Ephe. 2, 20; 1 Tim. 3, 15; 1 Petri 2, 8. Es ist gut, daß bei der Besajastelle der alte Campegius Virringa citirt wird, damit wir gleich wissen, welche Sorte von Exegese uns hier aufgetischt wird. Dann kann es freilich den Leser nicht mehr

erschrecken, wenn er liest, daß Adam bei den Aegyptern als Athan, der Gott der Sonne, Eva als Hathor oder Mondgöttin, Noah als Nuh, der Nilgott, Ham als Chemia erscheinen soll, — gleichsam eine Fortsetzung des alten Gerhard Voss. Glaubt doch der Autor an den israelitischen Ursprung der Angelsachsen (S. 28)!

Ähnliches finden wir in der dritten Homilie, die sich mit den Persern beschäftigt. Die für seine Zeit trefflichen Arbeiten von Hyde scheinen für ihn nahezu auszureichen; daß heute über Zarathustra völlig anders geurtheilt werden müsse, davon hat der Autor keine Ahnung, weil er aller exacten Forschung mit Mißtrauen entgegenkommt. Als das deutlichste Zeichen höherer Inspiration erscheinen ihm denn auch hier die apokalyptischen Verheißungen in den Büchern der Magier, die mit alter richtiger Offenbarung stark gemischt waren. Denn im Zendavesta soll gelehrt sein, daß man die wahre Religion von Abraham empfangen habe (S. 73). Auch von Moses ist der alte Parsismus stark beeinflusst (S. 83). Und Cyrus kann nur verstanden werden als Typus Christi. — Daß Anklänge in Fülle bei den Griechen, namentlich bei Sokrates, gefunden werden, kann hiernach nicht mehr befremden, ebenso wenig, wenn er dem alten Numa directe religiöse Erleuchtung zuschreibt und den Inhalt der echten alten sibyllinischen Bücher „a priori“ (S. 145) zu ermitteln die Kühnheit besitzt, natürlich an der Hand der dehnbaren dunkeln Netzen der Classiker, die für jeden Forscher fast werthlos sind, wenn es sich um den concreten Inhalt dieser Bücher handelt. Auch werden die Sagen von Tiberius' günstiger Auffassung Christi und die bekannte Josephusstelle wacker geglaubt. Das Behagen und die Zuversichtlichkeit, welche diese Auseinandersetzungen athmen, zeigen deutlich, daß der Autor seiner ganzen geistigen Individualität nach völlig Recht hat, auf die Kritik recht böse zu sein, denn die leiseste Verührung derselben gefährdet seine schönen Spinngewebe. — Auf sicherern Boden gelangen wir erst in der siebenten Homilie, welche den in der alten Welt durchgängigen Glauben an Wiedervergeltung und Nemesis nachzuweisen sucht, während die sechste noch bedenkliche Anschauungen von den alten Drakeln enthüllt. — Die Anhänge besprechen noch Einzelnes über die ägyptische Pyramide, über das Todtenbuch und über die Weisheit der grauen Urzeit.

Zweck wie Grundanschauung des Buches können wir wohl billigen. Den Zweck insofern, als alle gründliche gesunde Apologetik sich auf die Ergebnisse der Religionsgeschichte stützen muß, um die Absolutheit der christlichen Religion so zu erweisen, daß Gewißheit erzielt werde. Die Grundanschauung darum, weil in der That der Offenbarungsbegriff so weit gefaßt werden muß, daß er auch die Wahrheit in den außerchristlichen Selbstdarstellungen des religiösen Geistes mitbegreift. Allein das vorliegende Werk entspricht dem Stande der heutigen Wissenschaft nicht und kann darum seinen Zweck nur bei denen erreichen, für welche überhaupt eine Apologetik nicht da ist, nicht aber bei der doppelten Classe von Lesern solcher Werke, nämlich bei solchen, denen die neuere Religionswissenschaft Zweifel am christlichen Glauben erregt, noch vollends bei denen, welche eine Vervollkommenung und Abrundung ihrer Gesamtschauung der Geschichte auch nach der religiösen Seite hin erstreben. Wo aber die theologischen Vorstellungen wie die sachlichen Studien weit hinter dem heutigen Stande der Wissenschaft zurückgeblieben sind und wo, wie hier, ein klares Bewußtsein über Beweis und Beweismittel gänzlich fehlt, da wird die Sache der Wahrheit viel stärker geschädigt als gefördert, ge-

schädigt durch den Schein, als ob die Wahrheit sich nur mit längst verjährten und überwundenen Ideen und Vorurtheilen stützen lasse.

Tübingen.

L. Diestel.

Ueber Indogermanen- und Semitenthum. Eine völkerpsychologische Studie. Von Johannes Röntsch, Pastor in Miltitz bei Meißen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1872. VI u. 274 S.

Der Verfasser rechnet die neuerdings vielbesprochene Frage nach dem Charakter der Semiten und Indogermanen zu den wichtigsten und schwierigsten der gegenwärtigen Wissenschaft. Daß er sich mit den bisherigen Antworten, namentlich von Renan und Graub, unzufrieden erklärt, erweckt vorab ein günstiges Vorurtheil. Im Ganzen neigt er noch am meisten zu Lassen's Darstellung. Den größten Theil der Schrift bildet im Grunde der Versuch, nachzuweisen, daß die drei bedeutenden Epopöen, die Iliade, das Nibelungenlied und das Mahabharata, innerlich in hohem Grade verwandt seien, theils nach ihrem mythischen Inhalte, theils nach den sie tragenden Grundgedanken, theils endlich im Einzelnen. Denn in der Epik liegt für ihn der eigentliche Schlüssel, um Wesen und Charakter des Indogermanentums zu erkennen. Daran schließt sich eine Uebersicht über die Mythologie und die Ethik der Indogermanen, beides wesentlich aus jenen epischen Gedichten geschöpft. Erst im 12. Capitel erfolgt dann eine kritische Vergleichung mit dem Semitenthum. Das Schlusscapitel zeigt, wie der Heidenapostel Paulus, Semit und Indogermane, beide Volkscharaktere zur Versöhnung gebracht habe. Sein Urtheil lautet sehr günstig für die Indogermanen: „Mit natürlichen Factoren gerechnet, mit dem Maßstab dessen, was menschliche Größe ausmacht, gemessen, wird allezeit dem Indogermanen vor dem Semiten der Preis zuerkannt werden müssen, vor dem Semiten, sagen wir, nicht aber vor dem Israeliten“ (S. 249). Denn „der israelitische Monotheismus ist eine Frucht göttlicher Offenbarung“ (S. 246), die schon mit Abraham beginne, nicht erst mit Moses. Als natürliches Product betrachtet steht die Religion des Indogermanen bedeutend höher als die des Semiten, aber Israel ist eben wegen seines Offenbarungsschatzes weit erhaben über beide. Denn Israels Glaube wurzele in einer unmittelbaren That Gottes, in einem directen Eingreifen Gottes in seine Geschichte.

Die ganze Darstellung lieft sich vortrefflich; die Sprache zeigt überall Eleganz und Schwung, ohne der Klarheit zu entbehren. Leider ergeht es uns aber mit diesem Versuche ebenso, wie es dem Verfasser mit den bisherigen Lösungsversuchen ergangen ist, indem wir auch die seinige „mit zahlreichen Frage- und Ausrufungszeichen begleiten“ müssen (S. 18), so groß auch der Genuß sein mag, den die Lectüre des Buches uns geboten. Nur die wenigsten können wir hier andeuten. Er legt den Hauptwerth auf das Epos, eigentlich auf die Epopöe; er vermag dies nur dadurch zu beweisen, daß er die gesamte Sagenwelt einer Völkergruppe zur epischen Poesie rechnet. Solche Sagenwelt besaßen aber auch die semitischen Völker. Daß es bei ihnen nicht zu großen epischen Darstellungen in rein dichterischem Gewande gekommen ist, dies Schicksal theilen sie mit mehreren Zweigen der indogermanischen Völkerfamilie, ja auch mit den sagenreichen Kelten. Zwar gesteht der Verfasser willig ein, daß die Semiten eine weit weniger



umfangreiche Völkerguppe bildeten, ja auch, daß wir von der Literatur der Babylonier, Assyrier, selbst auch der Phönicier fast nichts besitzen; gleichwohl will er nicht zugeben, daß einer gerechten und ausgiebigen Vergleichung damit ja ohnedies der Boden fast entzogen ist und jedes comparative Urtheil nur mit der größten Reserve auftreten muß. Erwägen wir z. B. die größere Einförmigkeit der Natur in den Ländern der Semiten, so erklärt sich leicht ein niedriger Grad von Reichthum der Phantasie bei den letzteren. Aber auch diesen zu messen ist schwierig, da wir von dem Culturleben der alten Araber überaus wenig wissen; was dagegen ihre Sprache bietet, zeugt doch wohl von einer sehr großen Imaginations- und Combinationsgabe. Der Verfasser hat unbeachtet gelassen, was über diese Punkte in diesen Jahrbüchern (Band V, S. 743 ff.) schon vor längerer Zeit erörtert worden ist. Mit der „wunderbaren Monotonie“ (S. 19) der Semiten ist es auch ein eigen Ding; welche Wandlungen hat z. B. der wandernde Israelit durchgemacht und welche Gleichartigkeit des gesammten Lebens zeigt sich wiederum bei manchen germanischen Stämmen, welche Zähigkeit der Sitten und Bräuche! So zerfließen diese scheinbaren Unterschiede gar zu leicht, wenn wir sie näher ins Auge fassen. Aehnlich mit der Religion. Von den heidnischen Semiten sind uns zwar etliche rohe Cultusbräuche überliefert, aber Züge ähnlicher Rohheit finden sich zur Genüge bei Indogermanen — man denke nur an den langen Bestand von Menschenopfern, sogar in Rom —, und hätten wir semitische religiöse Schriften aus Babylon oder Sidon, gewiß würden wir da Ideen finden, die den höchsten indogermanischen wenig oder gar nichts nachgeben. Und andererseits wird es nicht recht klar, warum der Verfasser die Israeliten mit solcher Bestimmtheit hervorhebt. Sachlich ist es doch nur der Monotheismus, den er so hoch schätzt; wäre derselbe nicht mit einer überragenden Erkenntniß des Sittlichen aufs Engste verbunden gewesen, so wäre sein religiöser Werth als solcher recht disputabel. Auch erwägt er nicht, daß die ja ganz richtige Herleitung der alttestamentlichen Religion von Gottes Offenbarung doch nur die höchste Ursache nennt; zur weiteren sachlichen Charakteristik trägt dies aber wenig bei. Und was die außer-testamentlichen Religionen betrifft, so würde er den formellen Gegensatz zwischen Israel und den Heiden nicht so scharf spannen, wollte er den von ihm selbst aus Augustin (retract. I, 18) S. 218 angeführten Gedanken, mit dem bekanntlich alle älteren griechischen Väter übereinstimmen, weiter ausführen. Seine strenge Scheidung zwischen Offenbarung und Entwicklung des von Gott gesetzten religiösen Triebes entbehrt auch einer soliden Fundamentirung; daß Gott sich den Heiden, zumal den Indogermanen, nicht unbezeugt gelassen habe, das führt er selbst in fast zu glänzenden Farben aus. — Zwei Punkte sind es aber, deren Auslassung uns frappirt hat. Einmal der Umstand, daß uns die griechische Mythologie doch in einer Form überliefert worden ist, da bereits der ästhetische Sinn (Homer) und der philosophische Gedanke (Hesiod) sie mächtig umzubilden und ihrer ursprünglichen rein religiösen Naivetät zu entkleiden begonnen hatte. Ueberhaupt halten wir es für durchaus einseitig, in Beziehung aufs religiöse Gebiet sogar für irrig, aus der Poesie nahezu ausschließlich den Charakter eines Volkes oder einer Volksgruppe erkennen zu wollen; seine Geschichte, seine Cultusformen, seine Rechtsfazungen bieten mindestens gleichwerthigen Stoff dar, vollends nun bei künstlerischen Erzeugnissen, wie eine Epopöe es ist, bei welchen, mögen die Elemente noch so volksthümlich sein, ein gutes Stück auf Rechnung des einzelnen,



letzten Dichters kommt. Daß wir seine ungemein geistreichen Versuche, eine mehrfache Einheit jener drei indogermanischen Hauptepopöen nachzuweisen, nicht ohne die mehrfachsten Bedenken gelesen haben, können wir in einem theologischen Blatte eben nur andeuten. — Der zweite Punkt, den der Verfasser gar nicht oder viel zu wenig berührt, ist der historische Sinn der alten Semiten. Wir sind uns wohl bewußt, welche bedeutenden Einschränkungen dieser Ruhm, namentlich hinsichtlich der alten arabischen Ueberlieferungen, auf Grund neuerer Forschungen zu erleiden hat. Daß aber ein solcher den Semiten in viel höherem Grade eigen war als den Indogermanen, das steht doch fest. Denn in dieser Hinsicht zählen die Israeliten doch wohl in der Reihe der anderen Semiten mit, und ein Geschichtswerk wie die Bücher Samuelis, so wenig es natürlich unseren heutigen Anforderungen an historische Treue entspricht, bleibt ein unverwekliches Vorbeerblatt im Kranze der hervorragenden Eigenschaften, welche auch den Semiten nicht mangeln. Die Denkmäler in Babylon und Assyrien weisen gleichfalls darauf hin. Ob freilich dieser historische Sinn ein rein semitisches Erbtheil sei und nicht etwa aus Aegypten stamme, läßt sich noch nicht mit Sicherheit entscheiden. Denn daß sehr alte und sehr starke Einflüsse von jener Volksgruppe, der die Aegypter angehörten und die wir kurzweg Cuschiten oder Chamiten zu nennen gewohnt sind, auf die Völkerschaften Südwestasiens stattgefunden haben, ist so mannichfach bezeugt, daß ein Zweifel daran uns sehr gewagt erscheint. Damit aber ändert sich auch eins der Vergleichsobjecte, eben das Semitenthum, bedeutend um; es erscheint nicht mehr als ein einfaches, und die ganze Fragestellung droht vollends sich aufzulösen, sobald die kühne Hypothese von J. G. Müller, daß das, was wir Semiten nennen, aus einer Mischung indogermanischer und chamitischer Racen entstanden sei, sich als wahrscheinlich herausstellen sollte. Viel erfolgreicher als derartige blendende, meist indeß schillernde Reflexionen dünken uns jene Arbeiten, welche den wirklichen Inhalt des gesammten Culturlebens treu zu reproduciren suchen.

Tübingen.

E. Diestel.

Geschichte der Kirche Rußlands von Philaret, weiland Erzbischof von Tschernigow. 2 Theile. Ins Deutsche übersetzt von Dr. Blumenthal, kaiserl. russ. Geheimrath u. Frankfurt a. M., Joseph Baer, Sothoran u. Comp. 1872. 8. Band I. XXII u. 414 S., Band II. VIII und 399 S. 1).

Die griechisch-russische Kirche und ihre nahezu tausendjährige Geschichte hat bis jetzt von Seiten der deutschen Theologie diejenige Beachtung und wissenschaftliche Behandlung noch nicht gefunden, die sie unzweifelhaft verdient. Sie verdient dieselbe nicht etwa bloß aus dem politischen Grunde, weil die Geschichte des russischen Reiches, seine den asiatischen Orient wie den europäischen Occident bedrohende Weltstellung wie seine innere politische, sociale und geistige Entwicklung nicht verstanden werden kann ohne die Kenntniß des griechisch-russischen Kirchenthums und Sectenwesens; sie verdient eine kritisch-quellenmäßige Erforschung und Darstellung schon einfach deswegen, weil in ihr eine ganz eigenthümliche, allerdings

1) Vergl. das seeben erchienene Werk von Gaf, Symbolik der griechischen Kirche. Berlin, Reimer, 1872. 8.

nicht sowohl dogmatische und theologische, aber nationale und sociale, in höchst charakteristischen Cultus-, Verfassungs- und Lebensformen ausgeprägte Gestalt des Christenthums zur Erscheinung kommt, und zwar keineswegs, wie man vielfach glaubt, ein bloßes in todter Ueberlieferung und äußerem Formenwesen erstarrtes kirchliches Petrefact, sondern ein lebendiges, durch eine Reihe merkwürdiger geschichtlicher Entwicklungsepisoden hindurchgegangenes und ohne Zweifel noch zu weiteren Entwicklungen aufgespartes zukunftsvolles Glied in dem Gesamtorganismus der christlichen Kirche. Gerade neuestens haben ja theils die Reformen Kaiser Alexander's II., theils die römischen Unionsbestrebungen, es hat das römische Concil und die altkatholische Bewegung dazu beigetragen, auch der russischen Kirche eine erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden; aus dem Chaos der neuesten religiösen Phantasiegebilde ist ja mehrfach auch das Project eines Anschlusses der anglikanischen Kirche oder der altkatholischen Secte an die griechisch-russische Kirche oder gar die Lustspiegelung einer großen, Abendland und Morgenland, griechischen und römischen Katholicismus wie lutherischen und reformirten Protestantismus in Eins zusammenschließenden Gesamtunion aufgetaucht, und irren wir nicht, so ist es ein ähnlicher Gedanke, dem das gegenwärtige Buch seine Entstehung wenigstens mit zu verdanken hat. Darauf weist schon das apokalyptische Motto (Offenbar. Joh. 2, 19), darauf die apologetische Vorrede des deutschen Uebersetzers und kais. russischen Geheimenraths, darauf besonders der panegyrisch-prophetische Schluß dieser Vorrede hin (Band I, S. XVI). Nachdem von dem neuesten Bestand der russischen Kirchenverwaltung, von dem Stand der geistlichen und Volksbildungsanstalten, von den Bemühungen für Rückführung der Schismatiker und der erfolgreichen Missionsarbeit unter Heiden, Juden und Muhammedanern gesprochen ist, schließt die Vorrede mit einem zusammenfassenden Rückblick und einem hoffnungsvollen Ausblick in die Zukunft: „So ist die Kirche Rußlands, als schwaches Reis in den kalten Boden des Nordens verpflanzt, trotz aller Stürme und böser Wetter, die ihre Entwicklung bedroht, zum starken Baume emporgewachsen und hat in Werken der Liebe und des Dienstes, des Glaubens und der Geduld die nächste Aufgabe gelöst, die ihr geworden, — sie hat den öden Norden erleuchtet mit dem Lichte des Evangeliums. Aber vielleicht harret ihrer noch eine höhere Aufgabe, vielleicht ist sie berufen, den Gegensatz streitender Meinungen in christlicher Liebe zu vermitteln und in dem milden, duldsamen Geiste, den ihr der Herr verliehen, jenen langen Hader auszusöhnen, der Jahrhunderte hindurch die Glieder des einen Leibes Christi zerspalten hat. Dann würde jenes Wort des Herrn an die Gemeinde zu Thyatira auch auf sie volle Anwendung finden: *τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρῶτων!*“

Wir glauben diesen Erguß russischer Apokalyptik dem theologischen Publicum nicht vorenthalten zu dürfen, so wenig wir selbst ihrem optimistischen Gedankenfluge zu folgen vermögen. Aber wir haben allen Grund anzunehmen, daß Herr Dr. Blumenthal, mag er nun Deutscher oder Nationalrusse, griechisch-orthodoxer oder anderer Confession sein, mit solchen Zukunftshoffnungen nicht allein steht, und jedenfalls verdient eine Kirche, die mit solchem Selbstgefühl auf ihre Vergangenheit zurück und in ihre Zukunft hinausblickt, auch von Anderen genauer angesehen zu werden. Dazu ladet die vorliegende national-russische Kirchengeschichte uns ein, die sowohl durch ihre Geschichtserzählung als durch die Actenstücke, die sie giebt (Erläuterung des Gottesdienstes der morgenländischen Kirche nach seiner

symbolischen Bedeutung, Band I, S. 371—414, und Ausführlicher christlicher Katechismus der rechtgläubigen Kirche, verfaßt von Philaret, weiland Metropolit zu Moskau, Band II, S. 293—393), dazu bestimmt ist, eine wesentliche Lücke in der kirchengeschichtlichen Literatur auszufüllen, da „Alles, was dem Westen bisher über die Kirche Rußlands bekannt geworden, aus der Feder solcher Gelehrten oder Staatsmänner geflossen, die anderen Kirchengemeinschaften angehörten, deren Urtheil daher nicht unbefangen sein konnte, während hier nun eine von einem russischen Theologen verfaßte Geschichte der Kirche Rußlands in deutscher Uebersetzung geboten wird, die zu einer genaueren Kenntniß und richtigeren Würdigung des Gegenstandes beitragen kann.“

Nicht sowohl die speciellen Sachmänner als vielmehr das gebildete Publicum im Allgemeinen hat der Uebersetzer bei seiner Arbeit im Auge gehabt; darum hat er die zahlreichen, dem Umfang des Textes fast gleichkommenden Quellencitate des Originals so gut wie ganz weggelassen. Dadurch hat nun freilich das Buch eine Gestalt erhalten, bei der uns zweifelhaft ist, welchem Theile deutscher Leser sie eigentlich dienen soll. „Das gebildete Publicum im Allgemeinen“ pflegt zweibändige, 3 Thlr. 20 Gr. kostende kirchengeschichtliche Werke weder zu kaufen noch zu lesen; das vorliegende Werk ist für das gewöhnliche Lesepublicum jedenfalls zu breit, zu viel Detail enthaltend, zu wenig verarbeitet, zu wenig übersichtlich, zu schematisch und zu theologisch gehalten. Die Sachmänner dagegen, Theologen wie Historiker, werden daran eine strenger wissenschaftliche Haltung, Quellennachweisungen und vor Allem Quellenkritik, die auf dem Gebiete der russischen Kirchengeschichte wohl nöthiger sein dürfte als irgendwo sonst, vermissen. Wenn wir aber auch eine den Anforderungen deutscher Geschichtswissenschaft und Theologie entsprechende Darstellung der russischen Kirchengeschichte in dem vorliegenden Werke nicht zu erkennen vermögen, so sind wir doch gern bereit, darin eine dankenwerthe und anregende Vorarbeit und reichhaltige Materialiensammlung zu sehen, die wohl geeignet ist, von der reichen Fülle eigenthümlicher Lebenserscheinungen, die auch in diesem uns im Ganzen so fremdartigen Gebiete der Kirche und Kirchengeschichte verborgen liegt, uns eine Vorstellung zu geben, und gewiß wird Jeder, der sich die Mühe nimmt, durch den freilich etwas weitschichtig angelegten Schematismus dieser fünf Perioden russischer Kirchengeschichte mit ihren 229 Paragraphen und ihren Beilagen sich durchzuarbeiten, wenigstens den Eindruck hinwegnehmen, daß diese kirchengeschichtliche terra incognita einer eingehendern Beachtung, einer genauern kritischen Durchforschung und wissenschaftlichen Bearbeitung, als sie bis jetzt gefunden, wohl bedürftig und würdig wäre.

Die Uebersicht über das Ganze wird durch ein sehr ausführliches Inhaltsverzeichnis wesentlich unterstützt, während freilich ein fürs Nachschlagen wünschenswerthes alphabetisches Register fehlt. Auf das Einzelne einzugehen fehlt es hier an Raum, für eine kritische Prüfung der einzelnen Resultate das Quellenmaterial und die Kenntniß der russischen Sprache. Nur die von dem Verfasser zu Grunde gelegte Periodentheilung wollen wir noch kurz angeben: 1) von den Anfängen des Christenthums in Rußland bis zu dem Einfall der Mongolen im Jahr 1237; 2) die Zeit der Unterjochung Rußlands durch die Mongolen (1238—1409); 3) von der Trennung der Metropole bis zum Patriarchenthume (1410—1587); 4) die Zeit des Patriarchenthums (1588—1719); 5) die Zeit der Synodal-Verwaltung — hier fortgeführt bis zum Tode Kaiser Alexander's I. (1826); über „den neuen Auf-



schwung, den die russische Kirche unter den Regierungen der zwei letzten Kaiser, Nikolaus I. und Alexander II., genommen“, fügt die Vorrede des Uebersetzers noch einige Notizen hinzu.

Göttingen.

Wagenmann.

Erzbischof Adalbert I. von Mainz und Heinrich V. Von Dr. Friedrich Kolbe. Heidelberg, C. Winter, 1872. 8. 149 S.

Wenn ich die vorliegende fleißige, gründliche, auf selbständiger Quellenforschung ruhende Monographie eines jungen Historikers, Schülers von Waitz und Wattenbach, über einen deutschen Bischof des 12. Jahrhunderts in unseren theologischen Jahrbüchern zur Anzeige bringe, so geschieht es aus dem Grunde, weil dieselbe nicht bloß einen der bedeutendsten Kirchenfürsten des deutschen Mittelalters, eine psychologisch wie historisch höchst interessante Persönlichkeit, sondern auch einen der denkwürdigsten Momente der deutschen Kirchengeschichte, eine der größten Epochen des Kampfes zwischen Staat und Kirche, Kaiserthum und Papstthum in einer auch für die großen kirchenpolitischen Fragen der Gegenwart instructiven Weise uns vorführt. — Am 23. September 1872 waren es gerade 750 Jahre, daß zu Lobwizen, einer zwischen Worms und Heppenheim belegenen Besitzung des Abtes von Hersch, jener Vertrag abgeschlossen wurde, der in der deutschen Kirchen- und Reichsgeschichte unter dem Namen des Wormser Concordats bekannt ist. Man wird es auch ferner so nennen (nicht, wie Scheffer-Boichorst und Dr. Kolbe wollen, das Lobwizer Concordat), da zwar die Urkunden wahrscheinlich nicht in Worms selbst, sondern nach einer früher übersehenen Stelle des Gerhoh von Reigersberg „in loco qui Lobwize dicitur“ ausgestellt sind, die öffentliche Verkündung des Concordats aber und die Auswechslung der Vertragsurkunden bald darauf in der großen Rheinebene bei Worms vor einer ungeheuren Volksmenge erfolgte. Wenn man die Bedeutung dieses Vertrags gewöhnlich kurz dahin bestimmt, daß der Kaiser auf das Investiturrecht verzichtet, die Kirche die Freiheit der Bischofswahlen dadurch errungen habe, oder wenn man gar jenes Concordat einfach als einen Sieg des Papstthums über das Kaiserthum bezeichnet hat, so ist das bekanntlich eine sehr einseitige, den Anschauungen der Zeitgenossen und Mithandelnden keineswegs entsprechende Auffassung. Und auch dem Urtheile Baur's (Kirchengeschichte des Mittelalters, S. 213 ff.), daß der Investiturstreit schließlich zu einem bloßen Streit über eine bedeutungslose Form geworden, wird man nicht zustimmen können, wenn man das Urtheil eines der einflußreichsten unter den Theilnehmern an der Verhandlung vernimmt, nämlich eben unseres Adalbert. Er ist es, der nicht bloß an der Spitze der Zeugen unter der kaiserlichen Vertragsurkunde steht, sondern der auch in dem kritischen Moment der Verhandlungen durch einen kühnen Griff das Zustandekommen des Concordats ermöglichte, er sucht aber auch später durch seine perfiden Andeutungen über die „rechtliche Natur des Concordats“ und über die Stellung der päpstlichen Autorität zu demselben dem Papste zum Voraus die Wege zu zeigen, um der für ihn lästigen, dem Kaiser günstigen Bestimmungen desselben sich wieder zu entledigen. In dem Concordat selbst waren ja die beiderseitigen Concessionen aufs Feinste gegen einander abgemessen: der freien kanonischen Wahl stand das Oberaufsichtsrecht des Kaisers über die Wahlen (*quod in ipsius praesentia ecclesia debeat*



electionem facere etc.), dem staatlichen Verzicht auf omnis investitura per anulum et baculum die Priorität der kaiserlichen Regalienbelehnung vor der Consecration sammt den daraus folgenden Verpflichtungen gegenüber. Im Vergleich mit den Gregorianischen Ideen war das unleugbar ein großer Sieg, den das mit dem Reichsfürstenthum geeinigte Kaiserthum dem Papstthum abgerungen, ein glücklicher Anfang zur Herstellung eines dauernden Friedensstandes zwischen Staat und Kirche im deutschen Reich und darum von dem deutschen Volke damals mit Freuden begrüßt. Daß es ein Sieg des Kaiserthums war, zeigen am besten die sofort nach dem Friedensschluß wieder beginnenden Machinationen einer ultramontanen und particularistischen Partei unter den deutschen Bischöfen und Reichsfürsten, die, päpstlicher noch als der Papst selbst und von der kaiserlichen Machterweiterung eine Beschränkung der eigenen Selbständigkeit fürchtend, Alles aufboten, die dem Kaiser günstigen Vertragsbestimmungen abzuschwächen und zu beseitigen, theils indem sie diese als eine dem Kaiser persönlich, nicht aber auch seinen Nachfolgern zugestandene päpstliche Vergünstigung darstellten, theils indem sie den Papst daran erinnerten, daß er selbst durch das Concordat nicht gebunden sei, sofern nach wie vor doch Alles nur von seiner souverainen Machtvollkommenheit abhinge (*quod utcumque concessa sibi potestas adhuc etiam pendeat sub iudicio vestrae discussionis*). Das Lösungswort dieser Partei war: die Freiheit der Kirche unter der schrankenlosen Autorität des Papstes — *sive vivimus, sive morimur, sub vestra auctoritate libertatem ecclesiae desideramus* —. Der Nührer aber dieser — wenn wir den Namen hier brauchen dürfen — echt jesuitischen Vorkämpfer der Kirchenfreiheit und Papstautorität war damals im Reichstag des 12. Jahrhunderts, vor, bei und nach dem Abschluß des Wormser Concordats, eben jener Mainzer Erzbischof Adalbert I., geborner Graf von Saarbrücken, der früher, vor seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl, als kaiserlicher Kanzler der vertrauteste Rathgeber und gewandteste Unterhändler des Königs Heinrich V. in seinem Streit mit den Päpsten gewesen, von dem insbesondere im Jahre 1111 der Rath zur Verhaftung des vertragsgebrüchigen Papstes Paschalis ausgegangen und der eben zum Lohne für seine treugeleisteten Dienste vom Kaiser auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz erhoben worden, aber von diesem Moment an der unversöhnlichste Feind des Kaisers geworden war. Dieses psychologische Räthsel aufzuklären, ist auch seinem neuesten Biographen nicht gelungen. Die Lösung wird wohl kaum eine andere sein als bei so vielen ähnlichen Wandlungen in alter und neuer Zeit, — sie steht Evang. Joh. Cap. 13, V. 27. Die ganze Persönlichkeit des Mannes ist aber eine so hervorragende, sein Leben ein so wechselvolles, sein Eingreifen in die Zeitereignisse ein so bedeutendes, daß diese neue monographische Behandlung des Gegenstandes auf Grund der besonders durch Jaffé (Bibl. Germ., Band III und V) zugänglich gemachten Quellen als verdienstliche Arbeit bezeichnet werden muß, wenngleich wir bedauern, daß der Verfasser seine Darstellung in der Mitte abgebrochen hat (die spätere Zeit unter Lothar, 1125—1137, auf später versparend), während doch erst aus der Verbindung beider Lebensabschnitte ein vollständiges Lebens- und Charakterbild sich ergeben würde. „Mit diesem Zeitpunkt beginnt eine neue Epoche in dem Leben unseres Helden: war seine bisherige Wirksamkeit dem Kampf und Streit gewidmet gewesen, so wandte er sich jetzt einer friedlicheren, aber ebenfalls hochbedeutenden Thätigkeit zu. Jetzt setzte er seine Thätigkeit ein, um die Früchte der langen

Kämpfe, die er im Namen der Kirche geführt, zu sichern, die Herrschaft derselben fester zu begründen." Die Frage wird aber die sein, ob diese letzte Lebensperiode die Lösung und Versöhnung bringt für den grellen Mitten, der durch die erste Hälfte hindurchgeht, — ob jene friedliche Wirksamkeit der letzten zwölf Jahre eine Sühne bildet für den schändlichen Verrath, den er in seinem früheren Leben an Kaiser und Reich begangen.

Göttingen.

Wagenmann.

**Papst Innocenz III. und seine Schrift „de contemptu mundi“, von Reinlein, Pfarrer. Erste Abtheilung: Geschichte und Kritik. Erlangen, Deichert, 1871. 8.**

Der römische Cardinal Cuthario Conti hat bekanntlich, nicht lange bevor er am 8. Januar 1198 als Papst Innocenz III. den Stuhl Petri bestieg, „in düsterer Stimmung“, obwohl in der Blüthe des Mannesalters und auf der Leiter zur höchsten Macht stehend, eine Schrift „de contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis“ geschrieben, worin er „das Elend des menschlichen Geschlechts mit dunkeln Farben geschildert hat“. Das Thema war nicht eben neu, aber theils die Art und Weise seiner Behandlung, theils der Name seines Verfassers, theils aber besonders der merkwürdige Gegensatz zwischen der Majestät des gewaltigsten, vom Glück begünstigtesten aller Päpste und dem wehmüthigen Inhalt seines Tractates machten das Buch zu einem vielgelesenen, daher es auch vielfach abgeschrieben und im 15. Jahrhundert unter den ersten Incunabeln der Buchdruckerkunst wiederholt gedruckt wurde. Die editio princeps, eine bibliographische Rarität im Besitz der Göttinger Bibliothek, liegt vor mir, sie ist gedruckt 1477 zu Nürnberg. Eine genauere literarhistorische und theologische Untersuchung über diese Schrift wäre, auch nach demjenigen, was Hurter in seinem Innocenz III. darüber mitgetheilt hat, recht erwünscht; auch eine neue Ausgabe oder eine deutsche Uebersetzung, wie sie der Verfasser für ein zweites Bändchen in Aussicht stellt, wäre dankenswerth, da auch die Achterfeldsche Ausgabe (Bonn 1836) doch nicht vollständig correct und da zur Feststellung des richtigen Textes in den Handschriften noch unbenußtes Material vorhanden zu sein scheint.

Die vorliegende Arbeit freilich dürfte auch den bescheidensten wissenschaftlichen Ansprüchen kaum entsprechen. Anstatt vor Allem eine einfache Exposition des Gedankenganges der Schrift zu geben und dann nach der Genesis der ethischen und dogmatischen Anschauungen des Verfassers, nach ihren Anknüpfungspunkten in der älteren wie in der zeitgenössischen Literatur zu forschen (was in dieser Beziehung beigebracht wird, ist dankenswerth, aber lange nicht genügend), liebt es der Verfasser, in ganz verworrener, mitunter geradezu komischer Weise die fremdartigsten Gedanken, die entlegensten Citate, die unnütze Bemerkungen aus allen möglichen Wissensgebieten zusammenzuraffen, um schließlich mit der überraschenden Enthüllung hervorzutreten, daß Innocenz III. im Grunde Protestant gewesen oder doch protestantische Ansätze und Anklänge habe. — Wozu soll es dienen, den Papst des 13. Jahrhunderts mit der ihm doch ganz und gar heterogenen Renaissance-literatur des 14. und 15. oder gar mit der Reformation und dem contrereformatistischen Catholicismus des 16. Jahrhunderts zusammenzustellen, während die nachstehende Frage über die Verwandtschaft seiner Gedanken mit den religiösen Anschauungen des 12. und 13. Jahrhunderts, mit den cluniacensischen und

cisterciensischen Ideen, mit der Scholastik, Mystik und positiven Kirchentheologie des früheren Mittelalters, seine Berührungen mit Bernhard von Clairvaux, mit den Victorinern, mit Honorius von Autun und anderen zeitgenössischen Schriftstellern, seine Abhängigkeit von Gregor und Augustin, die doch jedem sachkundigen Leser des Tractats sofort entgegentritt, — und endlich, was die Hauptsache, die Verwandtschaft der päpstlichen Schrift mit denjenigen religiösen Gedankenkreis, woraus wenige Decennien später die Bettelorden hervorgegangen sind, — während alle diese und verschiedene andere Punkte, die für eine historisch-theologische Würdigung des päpstlichen Tractats vor Allem in Betracht kommen, kaum oder gar nicht berührt werden? Wann wird endlich einmal die Unart unserer lutherischen Theologen aufhören, alle Erscheinungen des Mittelalters nur an dem religiösen oder theologischen Gedankenkreis des 16. Jahrhunderts oder gar an den lutherischen Schulformeln des 17. Jahrhunderts zu messen, anstatt die mittelalterliche Geistes- und Lebensentwicklung zunächst einmal für sich zu betrachten und aus sich selbst heraus zu begreifen? Wie aus dem Mittelalter die Neuzeit herausgewachsen, wie einerseits die Gedanken der Reformatoren, andererseits aber auch der nach- und gegenreformatorische Katholicismus in der mittelalterlichen Gesamtentwicklung ihre Anknüpfungen und Vorbereitungen haben, das wird sich um so klarer und sicherer ergeben, je mehr man sich enthält, in jener atomistischen und unhistorischen Weise bald da, bald dort protestantische Anklänge oder gar Reformationen vor der Reformation sehen zu wollen, wo diese doch nicht zu finden sind.

Göttingen.

Wagenmann.

Kurze Geschichte der lutherischen Mission in Vorträgen von Gustav Plitt, Vicent. und außerordentlicher Professor der Theologie in Erlangen. Erlangen, Deichert, 1871. 327 S.

Vorliegende, der Mehrzahl nach vor Studirenden gehaltene 18 Vorträge wollen eine Lücke der kirchengeschichtlichen Literatur ausfüllen und einen Ueberblick über das Ganze der lutherischen Missionsthätigkeit geben, wobei das Einzelne, die Geschichte der betreffenden Gesellschaften, Männer und Stationen, nur insoweit zur Sprache kommen soll, als es von Bedeutung für das Ganze ist. Indem die Schrift auf den Ursprung der lutherischen Mission zurückgeht, wie er in der Begründung der Reformation durch Luther selbst gegeben ist, entwickelt sie zunächst dessen Stellung zur Mission und ihren Pflichten, speciell seine Ansichten über die Judenmission, eine besonders nach der letzteren Beziehung hin dankenswerthe eingehende Erörterung, die, auch an weniger bekannte Thatsachen erinnernd, die Wandlungen in Luther's höchst eigenthümlichen Anschauungen über den wichtigen Gegenstand genau verfolgt.

An eine Darstellung der lutherischen Heidenmission im 16. und 17. Jahrhundert schließt sich die Geschichte der dänisch-holländischen Mission in Ostindien, ihrer Blüthe und ihres Wachstums unter der treuen Arbeit ihrer ersten begnadigten Zeugen, ihres Verfalls in der Zeit der Aufklärung bis zu der erneuten gegnerten Wiederaufnahme der Missionsthätigkeit von Seiten der Dresden-Leipziger Missionsgesellschaft. Diese Geschichte bildet den Kern der Schrift, die im Uebrigen die nordische Mission der lutherischen Kirche, die amerikanische, die Hermannsburger und die Judenmission bis herab auf die neueste Zeit behandelt.



Das Ganze ist eine nüchterne, ruhig-objective und sorgfältige Darstellung eines Zweiges der Thätigkeit unserer lutherischen Kirche, dem es bisher an einer solchen zusammenhängenden Geschichte gefehlt hat. Interessant ist an der Schrift besonders der Nachweis des engen Zusammenhanges zwischen Kirche und Mission, und sie bringt hierfür unter sorgfältiger Benutzung aller irgend zugänglichen Quellen manchen neuen, für Kirchen- und Missionsgeschichte charakteristischen Zug bei. Wir heben in dieser Beziehung die Partie über die Anfangszeit der lutherischen Mission in Ostindien heraus. Der Verfasser hat für diese die vor etlichen Jahren erschienene, aus archivariischen Quellen in Halle und Trankebar gearbeitete Schrift von Dr. Germann benutzt, die ein neues Licht auf den Gegenstand wirft und in unerquicklichen, aber höchst bezeichnenden und überraschenden Details zeigt, wie der Kampf zwischen Orthodoxie und Pietismus, der die lutherische Kirche zerrissen, auch auf dem Gebiete der Mission zum Ausbruch gekommen ist. Die Persönlichkeiten, in welchen die entgegengesetzten Principien auf einander stoßen, Missionar Gründer, ein Thüringer, Hallischer Pietist vom reinsten Wasser, und Missionar Bövingh, ein Westphale, ein steifer, bequemer Orthodox, festgerannt in der theologia polemica, in der Missionschule lieber griechisch und lateinisch tractirend als die Jugend zum Evangelium erweckend, illustriren trefflich den Gegensatz, der indessen glücklich überwunden wird und zur Herausbildung einer gesunden lutherischen Praxis führt. Nicht minder ist für den vorhin angedeuteten, die Darstellung beherrschenden Gesichtspunkt die Partie höchst bezeichnend, welche von der Stellung der rationalistischen Aufklärung im vorigen Jahrhundert zu dem Judenthum, resp. zur Judenmission, handelt und unter Anderem, um das Stärkste in dieser Richtung hervorzuheben, ein Schreiben des Oberconsistorialraths und Propstes Teller mittheilt, in welchem dieser aufgeklärte jüdische Hausväter, die unter gewissen Bedingungen zur christlichen Religion übertreten wollen, wegen ihrer freien Stellung, ihrer reinen Einsichten hoch belobt und den Uebertritt bei einem so gekläerten Standpunkte für überflüssig erklärt. „Sie Ehrwürdige“ — beruhigt der christliche Consistorialrath die erleuchteten Söhne Israels — „haben Christi Sinn; warum wollten Sie nun auch das kirchliche Ansehen derer haben, die nach seinem Namen genannt sind?“

So sehr die geschichtliche Treue und Wahrhaftigkeit der Darstellung anzuerkennen ist, die gegenüber der in populären Missionsgeschichten noch vielfach üblichen Schönfärberei sich bemüht, Licht und Schatten recht zu vertheilen, und eher mitunter in das entgegengesetzte Extrem einer allzu nüchternen, die Schattenseiten zu stark hervortretenden Erzählung und Beurtheilung verfällt, so ist doch der streng lutherische Standpunkt, welchen der Verfasser einnimmt, nicht ohne Einfluß auf seine Darstellung und Beurtheilung der geschichtlichen Thatfachen. Wenn der Verfasser hervorhebt, daß Luther, obgleich nicht unmittelbar, doch indirect durch Erneuerung der evangelischen Predigt, als des wesentlichsten Missionsmittels, und durch Erweckung evangelischen Glaubensgeistes der Mission einen neuen und bedeutenden Aufstoß gegeben, so ist ihm darin nur beizupflichten, ebenso in der Rechtfertigung Luther's gegenüber den Vorwürfen, die man ihm wegen seiner in späteren Jahren stark hervortretenden Härte gegen die Juden gemacht hat. Denn die Härte ist nur eine „scharfe Barmherzigkeit“ gewesen und es verbarg sich hinter ihr unendlich mehr wahre, warme Liebe zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel, den „Blutsfreunden und Vettern unseres Herrn“, als hinter der modernen



Judenfreundlichkeit mit ihren hohlen humanistischen Phrasen. Aber der Nachweis, daß Luther, der bekanntlich anfänglich sehr freundlich gegen die Juden und geneigt für die Mission unter ihnen gewesen ist, in seiner Stellung zur Judenmission sich ganz gleich geblieben sei, scheint uns nicht erbracht zu sein. Denn die Synagogen wegen des Fluchens und Lästerens Christi und der Christenheit, das in ihnen getrieben wird, mit Feuer aufstecken, die Juden vertreiben wie die Zigeuner, Lehre und Handel ihnen verbieten u. s. w., was Luther in den letzten Jahren seines Lebens gegenüber den Juden anrath, heißt doch in der That nicht Mission an ihnen treiben, und der Gedanke an die Bekehrung Einzelner aus dem großen Haufen des Volkes, das von Gott dahingegeben ist unter den Fluch, tritt nur hin und wieder in einem frommen Wunsche, einer gelegentlichen Mahnung zu Tage. Auch geht der Verfasser entschieden zu weit in dem Versuch, die lutherische Kirche von dem Vorwurf schwerer Versäumnisse der Missionspflicht möglichst zu reinigen. Es ist hart, den edlen Freiherrn von Wels einen „Missionsfanatiker“ zu nennen und, wenigleich eines brennenden, doch blinden Eifers zu zeihen, während sein Gegner, Johann Heinrich Ursinus, der sich trotz mancher treffenden Einwände doch sehr kühl-doctrinär und nicht ohne eine gewisse Selbstgenugiamkeit über die Mission ausspricht, ungetheilte Anerkennung erfährt. Man sollte es nicht verkennen: die Stärke der lutherischen Kirche ist die Gabe der Lehre, aber darum ist auch ihre Gefahr ein einseitiger, sich im Besitz der reinen Lehre beruhigender Doctrinarismus, und es muß auch vom positiv-lutherischen Standpunkte aus als eine geschichtliche Thatsache anerkannt werden, daß die kalte Orthodoxie protestantischer Scholastik den christlichen Lebens- und Liebestrieb, auch den Eifer der Mission vielfach ertödtet hat.

Daß es ein Vorzug des lutherischen Typus und darum auch der lutherischen Mission ist, auf die geschichtlich gegebenen Verhältnisse mit Besonnenheit einzugehen, ist gewiß mit dem Verfasser anzuerkennen, aber damit ist auch die Versuchung allzu großer Connivenz und Nachsicht gegen die natürlich-geschichtlichen Grundlagen im Leben des Einzelnen und der Völker und das Sündliche in demselben verbunden. Es will uns scheinen, daß der Verfasser dieses Moment unter Anderm bei der Beurtheilung der Kastenfrage nicht genug berücksichtigt hat. Einseitig ist es jedenfalls, die der lutherischen entgegengesetzte Behandlungsweise dieser Frage von Seiten der englischen Mission lediglich aus dem reformirten Geist derselben erklären zu wollen und zu verkennen, wie sich, so weit der Geist der reformirten Kirche das Verhalten in der Kastenfrage bedingt, derselbe in diesem Stücke als ein Geist sittlichen Freimuthes und eines, wenn auch gesetzlich beengten, christlichen Ernstes mit kräftiger reformatorischer Initiative bethätigt. — Daß Missionar Schwarz getadelt wird, weil er eine lebenskräftige, vielverheißende Station auch auf die Gefahr hin übernimmt, mit den englischen Christen in zu nahe Beziehung zu kommen und seine kirchliche Stellung nicht ganz reinlich abzusondern, finden wir nicht gerechtfertigt, zumal Missionar Schwarz in seiner Predigt wie in seiner ganzen Amtsführung durchaus gut lutherisch ist.

Diese einzelnen Differenzpunkte im Vorstehenden hindern indessen nicht, die volle Anerkennung der werthvollen, gründlichen und einsichtigen Arbeit auszusprechen.

Johann Friedrich Oberlin, Pfarrer im Steinthal. Nach seinem Leben und Wirken dargestellt von Friedrich Wilhelm Bodemann, Pastor zu Finkenwerder bei Hamburg. Nebst Oberlin's Bildniß und einer Ansicht seines Pfarrhauses. Zweite Auflage. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1868. 250 S.

Unter dem Motto: „Ich habe viel mehr gearbeitet denn sie Alle, nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die in mir ist“, führt die vorliegende Biographie unter treuer und geschickter Benützung der Quellen das Lebensbild des edlen „Heiligen der protestantischen Kirche“ in populär verständlicher Weise, klar und warm vor, ein erhebendes Bild christlicher Liebesarbeit, die mit den Waffen des Geistes in der Kraft des Evangeliums ein gutes Stück des Elsaß, das seitdem durch die Gewalt der Waffen dem deutschen Reich zurückerobert worden ist, für das Reich Gottes erobert hat.

Mit einem Blick auf die Lage und die Geschichte des Steinthals, das der Verfasser im Jahre 1854 selbst besucht und bei dessen Besuch er für die zweite Auflage seiner Biographie manchen bisher unbekannten charakteristischen und interessanten Zug aus dem Leben und Wirken Oberlin's gewonnen hat, beginnt die Darstellung, um auf dem dunklen Hintergrunde der Vergangenheit des Steinthals das Wirken eines Mannes leuchten zu lassen, bei dem praktisches Genie, feurige Gluth des Glaubens und energischer Wille im Dienste des Evangeliums standen, in dessen Kraft er eine Verklärung des Menschen und auch der Natur anstrebt. Das 2. Capitel schildert den Reformator vor der Reformation des Steinthals, den trefflichen Vorgänger und Verkämpfer Oberlin's, Johann Stuber, der durch Heranbildung von Lehrkräften, überhaupt durch Förderung des Schulwesens wie durch unermüdlige Pflege des göttlichen Wortes für Oberlin den Boden bereitete.

Nachdem der Verfasser in zwei Capiteln Oberlin's Jugendzeit bis zu seiner Anstellung und seine ersten Erfahrungen im Pfarramte zu Wildbach beschrieben, wendet er sich im 5. und 6. Capitel, dem eigentlichen Mittelpunkt der Biographie, zu dem in seiner Art einzigen Bilde der Pfarrer- und Seelsorgerthätigkeit Oberlin's und seiner wahrhaft patriarchalisch-väterlichen Fürsorge für das zeitliche wie für das ewige Wohl seiner Gemeinde. Der Verfasser weist hierbei zugleich den Vorwurf zurück, als ob Oberlin's Thun ein mehr oder weniger äußerlicher Practicismus gewesen sei; er zeigt vielmehr, wie selbst Werke der äußerlichsten Art bei Oberlin innerlich begründet und aus dem Geiste des Glaubens geboren waren. Als ein Zeugniß seines Glaubens erscheint auch die echt patriotische, von feinsten pastoralen Klugheit getragene Art, mit der Oberlin seine Pfarrkinder durch die Wirren der französischen Revolution glücklich hindurchgeführt, als ein Zeugniß seines Glaubens die nimmer müde Opferwilligkeit, mit der der vermögenslose Oberlin scheinbar Unmögliches durchgesetzt hat, wie sein ganzes rührig bewegtes, arbeitsames Leben in Christo bis zu seinem seligen Heimgang.

Eine durch und durch ursprüngliche, gottbegnadigte Persönlichkeit, war Oberlin bei aller tüchtigen theologischen und vielseitigen allgemeinen Bildung kein Mann der Wissenschaft, sondern der That und des Lebens mit energischer Concentration aller Kräfte auf das geistliche Amt, nicht ohne den schwärmerischen Anflug der Frommen seiner Zeit und doch voll ferngesunden praktischen Instincts

für das christliche Volksgemüth, ein Zeichen gegenüber der kraftlosen Verwahrheit und leichten Verflachung des Rationalismus seines Geschlechts, ein Zeichen für alle Zeiten, was der Glaube in einem Menschen vermag, der Alles in seinen Gehorsam stellt und nicht sich, sondern das sucht, was des Herrn und seiner Brüder ist.

Die Schrift ist zunächst ein Beitrag zur Erbauungsliteratur, ein gesundes christliches Volksbuch. Aber auch der speciellen Kirchengeschichte hat der Verfasser einen dankenswerthen Dienst geleistet mit seinem objectiven und zugleich plastisch lebendigen, frischen Lebensbild, dem auch sein wirkliches Bild und die Ansicht seines Pfarrhauses als willkommene Zugabe beigelegt sind.

Dresden.

Dr. Meier.

Das Oberammergauer Passionspiel, von W. Hubbers. Frankfurt am Main, Verlag von Heyder und Zimmer. 8. VIII und 197 S.

Seit dem Jahre 1830 sind verschiedene Berichte über das Oberammergauer Passionspiel erschienen, vom Hofrath Lorenz Oken, von Guido Görres, vom Dompropst Deutinger, von J. A. Daisenberger, Hermann Schmid, Dr. Ludwig Schreeberlein und Anderen. Ebenso wurde dasselbe mehrfältig in solchen Werken, welche das geistliche Schauspiel überhaupt zum Gegenstande haben, von Dr. Carl Hase, Dr. Heinrich Reidt, Dr. E. Wilken zur Sprache gebracht. Auch an eigenen Schriften über dieses Passionspiel von Ludwig Clarus, Friedrich Lampert, J. Börsch, Dr. Spaz. Holland, Dr. Otto Brück u. s. w. fehlt es nicht. Gleichwohl hielt es unser Verfasser für angemessen, noch mit einer neuen Schrift über dasselbe hervorzutreten. Die bisherigen Arbeiten fassen nämlich das gedachte Passionspiel immer nur nach der einen oder anderen Seite ins Auge, der Verfasser aber wollte es einer allseitigen Betrachtung und Würdigung unterziehen, unter Berücksichtigung älterer und neuerer Kritik nach seiner geschichtlichen und künstlerischen, ethischen und culturhistorischen Bedeutung es beleuchten, und man wird nicht in Abrede stellen können, daß er diese seine Aufgabe in sehr befriedigender Weise gelöst hat. Es ist seine Schrift in hohem Maße geeignet, die Vorurtheile, welche man gegen dieses Passionspiel hie und da noch hegt, zu beseitigen und das lebhafteste Interesse für dasselbe zu erwecken. Nur eine ganz seltene Ausnahme bilden diejenigen, welche diesem Spiele selbst amwohnten und von demselben nicht den tiefsten, gewaltigsten, einen unauslöschlichen Eindruck empfangen; so haben wir denn wohl allen Grund zu wünschen, daß die Arbeit unseres Verfassers eine recht weite Verbreitung finde.

München.

Dr. Julius Hamburger.

## Systematische Theologie.

### Apologetik.

- 1) Sechs Vorträge über den ersten Artikel des christlichen Glaubens, im evangelischen Verein zu Hannover gehalten von Freytag, Düsterdieck, Uhlhorn, Wüttner, Niemann und Evers. Hannover, Karl Mayer, 1871. 163 S.

2) Vorträge über die Moral des Christenthums, im Winter 1872 zu Leipzig gehalten von Dr. Chr. F. Luthardt. Leipzig, Dörffling und Francke, 1872. X und 315 S.

Wir haben beide Schriften unter die Rubrik „Apologetik“ gestellt; von der ersten, da sie dogmatische Fragen behandelt, versteht sich dies bei populären Vorträgen von selbst, aber auch der zweiten schickt der Verfasser auf einem besonderen Titel die Bezeichnung voran: „Apologie des Christenthums, dritter Theil“, so daß sie sich den früheren apologetischen Vorträgen des Verfassers über die Grundwahrheiten und die Heilswahrheiten des Christenthums anschließt. Daß sich die Sitte, solche Vorträge zu halten, zusehends verbreitet, — es werden doch wohl deren noch mehr gehalten als gedruckt — ist auch ein Zeichen der Zeit, und, wie uns dünkt, kein schlimmes. Denn einerseits zeigt sich darin ein Verlangen des gebildeteren Theils der Gemeinde, über das, was die Kirche für Glauben und Leben in der Form der Erbauung darbietet, auch eine rationelle Verständigung zu gewinnen, und andererseits dient es der theologischen Wissenschaft gewiß nicht zur Unehre, wenn sie sich dazu hergiebt, vom Katheder herabzusteigen und in der Weise, wie gebildete Männer sich mittheilen, ihre Erkenntnisse zum Gemeingut zu machen. Es wird allerdings einen Unterschied begründen, ob, wie Nr. 1, in einem Verein, also in einer geschlossenen Gesellschaft, die man ungefähr kennt, oder, wie es bei Nr. 2 scheint, ganz öffentlich solche Vorträge gehalten werden; jedoch, wenn ein und derselbe Redner einen ganzen Cyclus von Vorträgen hält, vielleicht sogar, wie es hier der Fall ist, mehrere Jahre hindurch dies fortsetzt, dann wird wohl die Zuhörerschaft auch eine mehr stabile sein. Die Gefahr ist natürlich immer in erster Linie zu meiden, daß man nicht entweder der wissenschaftlichen Gründlichkeit, Vollständigkeit und Bestimmtheit die nöthige Popularität zum Opfer bringt, also eine akademische Vorlesung hält, oder umgekehrt nur populär zu sein sucht, also das Ganze nicht viel anders denn eine Predigt oder eine religiöse Unterhaltung ist. Wir haben übrigens der Wahrheit gemäß zu constatiren, daß die hier vorliegenden Arbeiten weder dem einen noch dem anderen Fehler verfallen sind; auch wo die Rede leicht hingleitet, verbirgt sich doch nirgends der wissenschaftliche Untergrund, worauf die Redner stehen, wie andererseits, bei aller individuellen Verschiedenheit derselben, es doch am Fluß der Rede, an der wohlthunenden Klarheit und Wärme keinem fehlt.

Nr. 1 enthält, wie der Titel zeigt, eine Reihe von Vorträgen, deren jeder sein besonderes Thema hat, während sie alle zusammen bestimmt sind, den Lehrgehalt des ersten Hauptartikels im Symbolum zu erschöpfen. Der erste Redner, Pastor Frentag, behandelt den Glauben, also zunächst das subjective Verhalten zur religiösen Wahrheit; „dem Unglauben gegenüber, der sich dem nicht beugen will, was ihm die innere Stimme in Uebereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung als ewige Wahrheit verkündet, — dürfen wir nicht wäunen, einen unumstößlichen, zur Anerkennung zwingenden Beweis erbringen zu können, der Alles bis auf den Grund durchsichtig und jeden Widerspruch unmöglich machte“ (S. 5); es handle sich in Sachen des Glaubens viel weniger um eine Verstandesüberzeugung als um einen Act des freien Willens. So seien (S. 9) auch alle Beweise für das Dasein Gottes nur für denjenigen beweisend, der zuvor schon glaubt und darum es gern bewiesen haben will. (Wobei nur zu fragen wäre, warum er,



wenn er es schon glaubt, doch noch einen Beweis wünscht?) Allein damit wird nicht dem Unglauben gegenüber eine Position aufgegeben, denn — wird dann weiter ausgeführt — auch bei allem anderweitigen Wissen, selbst bei dem durch sinnliche Anschauung vermittelten, komme es zuletzt dennoch immer auf Glauben an; Goethe nenne sich (S. 12) einen Gläubigen der fünf Sinne. (Wenn wir in Betreff der Stelle, die der Verfasser dabei im Auge hat, nicht irren, so lautet das Original etwas anders; Goethe sagt, er sei auch aus der Wahrheit, aber aus der Wahrheit der fünf Sinne. Einer anderen Stelle mit jener ersteren Version erinnern wir uns wenigstens nicht.) Schließlich wird denn nun abgewogen, welcher Glaube der vernünftiger, geschweige denn würdiger sei, der religiöse oder der materialistische, — eine Vergleichung, die klar und nachdrücklich durchgeführt wird. Es ist ja richtig, daß der Materialismus — denn gegen diesen ist wie natürlich die Spitze der Polemik des Verfassers gerichtet — einerseits gerade dasjenige völlig unerklärt läßt, worüber der Glaube sein Licht verbreitet, und daß, da doch ein absoluter Anfang, ein Erstes gedacht werden muß, es vernünftiger ist, dasselbe als Intelligenz und Willen, als Geist zu denken, denn als Urschleim oder Urzelle oder Urnebel, woraus dann zufällig und bloß durch die Länge der Zeit alle Gestalten der Dinge hervorgegangen sein sollen, als ob die Zeit selber eine productive Kraft wäre, und daß andererseits die Leugnung aller sittlichen Urbestimmtheit des Menschen ein moralischer Selbstmord ist, den niemals die Vernunft, sondern nur die Rohheit zu begehen fähig ist. — Der zweite Vortrag, von Dr. Düsterdied, behandelt den Gottesbegriff, wobei Pantheismus, Deismus und Theismus nach ihrem Wesen und Unterschied erörtert werden; auch der alt- und neutestamentliche Gottesbegriff werden in ihrer Einheit dargestellt. — Im dritten Vortrag kommt die Schöpfung an die Reihe, besprochen von Dr. Uhlhorn. Der Naturwissenschaft wird S. 52 alles gebührende Recht zuerkannt, aber es gebe ein Gebiet, worauf sie nichts zu sagen habe, nämlich das des religiösen Lebens. (Wir würden allgemein sagen: das des Geistes; denn wenn der Materialismus auch immerhin Alles, was wir Geist nennen, ebenso kurzweg leugnet, wie ihm die Objecte des religiösen Glaubens gar nicht existiren, so macht sich doch das Selbstbewußtsein des Geistes gegen jene Negation viel unmittelbarer und absoluter als Thatsache, als Realität geltend, als man dies von jenen transcendenten Gegenständen sagen kann.) Im Weiteren (S. 54) wird dann ausgeführt, daß die biblische Schöpfungsgeschichte nicht „als ein Protocoll über die Schöpfung oder als ein naturwissenschaftlicher Bericht über dieselbe“ anzusehen sei. Es gelte, die Offenbarungsgedanken Gottes, die darin eingekleidet seien, zu erkennen, und diese Einkleidung sei hergenommen von der einfachsten, kindlichsten, volksthümlichsten Anschauung, nicht jener Zeit bloß, sondern aller Zeiten. „Es ist das“, sagt der Verfasser, „uns zu Gut geschehen; denn hätte die Einkleidung dem naturwissenschaftlichen Wissen entlehnt werden sollen, so fragte sich: dem Wissen welcher Zeit? Dem jener Zeit? Dann verstünden wir's nicht mehr. Dem unserer Zeit? Dann hätte es bis dahin Niemand verstanden.“ Sofort wird dann näher erklärt (S. 55), zu jenen Grundgedanken der Offenbarung über die Schöpfung gehöre auch der, daß Gott die Welt in Zeiträumen geschaffen habe, um die Welt einer immer höheren Entwicklung durch sein wiederholtes göttliches Werde entgegenzuführen. Das sei ausgedrückt in den sechs Tagewerken. Diese Auffassung ist, wie Jeder weiß, auf Seiten der bibelgläubigen Theologie längst im Allgemeinen recipirt; wir fürchten

aber, daß sie bei einem auch nur mäßig kritisch gestimmten Zuhörer doch vielleicht weitere Fragen mehr hervorgerufen als abgeschnitten hat. Daß der Verfasser der biblischen Schöpfungsgeschichte dieselbe einfach als Geschichte hat geben wollen, das wird wohl schwerlich aus seinen Worten widerlegt oder angezweifelt werden können. Es ist somit vielmehr die höhere providentielle Fügung, die, was der Aufzeichner in allem Ernst als Geschichte erzählen wollte, nur zur Einkleidung einer höheren Wahrheit benutzt hat. Wir unsererseits haben gegen diese Anschauung nichts einzuwenden, aber wer sie als Lehre verkündet, der müßte unseres Erachtens Vorkehr treffen, daß nicht diese Unterscheidung von Einkleidung und eigentlicher Geschichte auch auf Anderes in der Schrift angewendet wird, wo es für die Schriftautorität weniger gefahrlos wäre. Auch dürfte, um nur dies noch beizufügen, die Behauptung S. 61: „Nicht was die Sonne, der Mond und die Sterne an sich seien, soll dort ausgesprochen werden, sondern was sie für uns sind, damit wir Gott dafür danken“, schwerlich der Einwendung entgehen, daß es, um diesen Zweck zu erreichen, einer göttlichen Offenbarung über Sonne, Mond und Sterne nicht bedurft habe; ihren Nutzen für uns sieht Jeder selbst ein, und so wird er, falls er nur etwas von einem Schöpfer-Gott weiß, auch dafür wie für jede Wohlthat danken. — Gegenstand des vierten Vortrags, von Pastor Büttner, ist die Schöpfung des Menschen. Es versteht sich, daß auch an diesem Punkt eine Auseinandersetzung mit dem Materialismus nicht umgangen werden konnte; allein es sind doch wieder neue Seiten der Sache beleuchtet; überhaupt rechnen wir diesen Vortrag zu den besten in der Sammlung. Nur auf dem letzten Blatte stoßen wir auf eine an diesem Ort unerwartete Stelle, gegen die wir sowohl im Interesse guten Geschmacks als im Interesse ergetischer Wahrheit uns eine Einsprache erlauben. S. 98 steht zu lesen: „Was aber das Paradies zu einem Allerheiligsten bleibend machen sollte, war ein Baum, welchen der Herr von allen andern unterschied, und dessen Früchte er dem Menschen zur Speise für Seele und Leib gab; es war der Baum des Lebens. Wir werden nicht irren, wenn wir in diesem Lebensbaum eine Analogie unseres Altars mit seinem Sacramente finden.“ Daß ein eifriger Lutheraner überall (wie wir uns dessen namentlich von W. Löhe erinnern) Analogien des Sacraments aufsucht und findet, wissen wir ganz wohl zurechtzulegen, aber wie paßt zu obiger Combination die Stelle 1 Mos. 3, 22. 23? Wenn der Baum des Lebens dasselbe war, was das Sacrament des Altars, dann hätte Gott den gefallen Menschen nicht aus dem Paradiese vertreiben, sondern im Gegentheil anweisen müssen, schleunigst vom Baum des Lebens zu essen, um das durch den Sündenfall angerichtete Unheil wieder gut zu machen. Das Sacrament ist eingesetzt, um uns der Sündenvergebung gewiß zu machen; somit kann es — abgesehen von seiner Gebundenheit an die Person Christi und das Factum seines Todes — nicht im Zusammenhang stehen oder gar identisch sein mit dem Lebensbaum der Genesis, zu dem der sündige, dem Tod verfallene Mensch keinen Zugang mehr hat und der erst in der Apokalypse, nachdem der Tod vernichtet ist, als das Holz des Lebens wieder erscheint. — Im fünften Vortrag entwickelt Dr. Niemann die Lehre von der Sünde. Das Wesen derselben setzt der Redner nicht in die Sinnlichkeit, nicht in den Unglauben, nicht in die Weltlust, sondern in die Selbstsucht, die auch in jenen Grundformen des Bösen das Gemeinjamme, also das ist, was sie eben erst zur Sünde macht. Die Geschichte des Sündenfalls zu erklären, lehnt der Verfasser S. 109 ab; „die

Schrift weist uns für diese (erste) Versuchung auf dämonische Kräfte hin (die Schlange war deren Werkzeug); diese aber zu enthüllen, ist uns versagt, der innere Hergang der Versuchung bis zur Verführung steht in seiner psychologischen Wahrheit unverhüllt vor uns.“ Diese wird denn auch klar entwickelt, ebenso der geschichtliche Thatbeweis für die Allgemeinheit des Sündenzustandes. Es finden sich hier sehr gute Bemerkungen, z. B. S. 123 das von Nägelsbach entlehnte Urtheil, daß bei den Griechen trotz allem Edlen, was sie in sich trugen und pflegten, das Hauptmotiv des sittlichen Handelns, die Liebe zu Gott und zu den Brüdern, fehlte, weil oder wie ihre Gottheit selber keine freie sittliche Liebe zum Menschengeschlecht als solchem, sondern nur zu Einzelnen habe. Ganz gewiß: ihre Lieblinge haben die Götter Griechenlands unter den Menschen, aber von einer Liebe Gottes zu den Menschen als Menschen weiß das Heidenthum nichts. Ebenso richtig und fein ist S. 130 die Unterscheidung, womit der Verfasser erklärt, wie der Herr die Kinder uns als Vorbilder habe hinstellen können, während doch Alles, was vom Fleisch geberet, auch Fleisch ist; er sagt: „Im Kindsein hält Jesus nicht verbildlich, sondern sinnbildlich den Jüngern die Bedingung der Aufnahme ins Reich Gottes vor.“ — Der letzte Vortrag, von Pastor Evers, behandelt die Lehre von der Vergebung und geht hauptsächlich auf die Theodicee ein. Bei aller Anerkennung des vielen Wahren und Treffenden, was hier gesagt ist, können wir uns doch des Eindrucks nicht erwehren, daß die Gründung des Glaubens an die göttliche Vorsehung auf Christi Menschwerdung zwar für das sittliche Uebel in der Welt ausreicht, aber daß ein dunkler Punkt, der unter dem Titel „Kampf ums Dasein“ in der Naturwissenschaft bekanntlich von großer Bedeutung ist, — wir wollen ihn kurz „die Grausamkeit der Natur“ nennen — damit noch nicht aufgeheilt wird. Wir bestreiten gewiß nicht, was der Verfasser S. 160 sagt: „Der Einfluß der menschlichen Sünde auf die äußere Natur läßt sich nicht nach physischen Gesetzen erklären, aber die geheimnißvolle Thatfache läßt sich nicht wegleugnen“, aber daß der Tiger und die Raze erst durch den menschlichen Sündenfall so grausam geworden, wäre doch ebenso schwierig zu beweisen, wie wir von einer Milderung des Naturells der Raubthiere in Folge der Erlösung der Menschen nichts nachweisen können. Und falls wir etwa die Stelle Jes. 11, 6—9 mit chiliastischen Hoffnungen verbanden, so wäre doch dies so wenig als die Stelle Röm. 8, 21 ein Trost für die jetzt und seit Jahrtausenden leidende Creatur. Dieser Punkt bedarf doch wohl noch weiterer Aufhellung.

Die Schrift Nr. 2 hat Referent mit Begierde in der Erwartung zur Hand genommen, in derselben Aufschluß und Förderung in Bezug auf verschiedene schwierige Fragen der Ethik zu finden. Von der Lösung wissenschaftlicher Probleme auf diesem Gebiet dispensirt der praktische Zweck und die populäre Haltung der Darstellung nicht; ist ein Problem wirklich gelöst, so läßt es sich immer auch dem allgemeinen Bewußtsein der Gebildeten klar machen. Es wäre undankbar, zu sagen, jene Erwartung sei getäuscht worden; es findet sich, namentlich über die jetzt auch von den christlichen Ethikern lebhaft erörterten Materien, Cultur, Politik u. s. w., wie über Ehe, Kirche u. s. w., viel Treffliches und Lehrreiches; dagegen möchte man wünschen, daß über gewisse ethische Grundbegriffe und Grundfragen, z. B. über das Wesen des sittlich Guten selbst, dessen übliche Definitionen immer entweder idem per idem erklären oder aber den Inhalt der Idee des Guten nicht vollständig decken, ferner über die psychologisch zu erkennende Natur



des Gewissens, über den Begriff Welt, über die sittliche Universalität der Person Christi innerhalb der nationalen, temporären und individuellen Beschränkung und über Aehnliches mehr gesagt wäre. Manches dürfte vollständiger und abschließender behandelt sein, wie S. 64 über dämonische Versuchungen; ebenso läßt S. 88 f. das, was zur Rechtfertigung der Bedenken des Paulus gegen die Ehe gesagt ist, doch noch einige schwierige Punkte unerledigt, sofern z. B. 1 Kor. 7, 9. 34 und nach exacter Auslegung namentlich auch Apokal. 14, 4 entschieden nicht bloß für die vorübergehende Zeit der Noth, sondern principiell die Ehelosigkeit bevorzugen. Daß hier innerhalb der Schrift (ähnlich wie in Bezug auf das Verbot des Eides) eine sittliche Anschauung über Gegenstände hervortritt, über welche doch erst im Verlauf der Zeit die Kirche ein vollständig klares und sicheres Urtheil gewann, wird kaum zu leugnen sein. Was aber gegen die freien Geister der Neuzeit gesagt ist, die in der Ehe eine unwürdige Fessel, in der ehelichen Liebe und Treue das Philistherthum sehen, ist durchaus zutreffend; wollte man eine derbere Sprache reden, als die dem Verfasser seinem Publicum gegenüber ziemte, so müßte man sagen: wer solche Behauptungen aufstellt, dergleichen S. 237 f. von modernen Socialisten citirt werden, der ist nichts Besseres als ein Hurenkubus. Echt evangelisch spricht sich der Verfasser S. 80 f. über das geistliche Amt aus, ein Beweis, daß man ein guter Lutheraner sein kann, ohne aus dem Pfarrer einen Magier zu machen. S. 81 ist zu lesen: „Wir Evangelische verwerfen die römische Lehre, daß das Amt oder die Weihe zum Amt gewisse persönliche Eigenschaften verleihe, durch welche der Amtsträger über die anderen Christenmenschen hinaufgehoben würde. Einen solchen Unterschied zwischen Alerus und Laien kennen wir nicht.“ Was würde Sanct Wilmar zu solchen Sätzen aus lutherischem Munde gesagt haben? — Wir nennen nur noch die Stellen S. 66 über das Gebet („das Gebet hat Niemand erfunden“), S. 73 über das Bibellese, S. 102 über Ehescheidung, S. 108 über Erziehung, namentlich die große pädagogische Bedeutung der Sitte. („Man spricht jetzt viel mehr von Erziehung als in früheren Zeiten. Ich weiß nicht, ob der größeren Mühe, die man auf die Behandlung dieses Themas wendet, auch das Resultat entspricht. Woher kommt jene Erscheinung? In dem Maß, als die Sitte ihre beherrschende Macht verliert, muß man diesen Verlust durch besondere Anstrengungen ersetzen. Es giebt keine größere Macht der Erziehung und keine größere Hülfe in derselben als die Sitte.“ Das ist gewiß richtig; nur wird auch nicht zu übersehen sein, daß, wenn die Macht der Sitte eine permanente und gleichmäßige wäre, dann niemals der Anstoß zur pädagogischen Reflexion und damit auch zu einer Wissenschaft der Pädagogik wäre gegeben worden.) Schön sind die Auseinandersetzungen über die einzelnen Glieder der Familie, über die sittliche Bedeutung des Staats, namentlich auch S. 133 über die von so Vielen im Unverstand, von Andern freilich mit nur allzu gutem Wissen von dem, was sie wollen, geforderte Trennung der Kirche vom Staat. (S. 133: „Auf dem Papier ist eine solche Trennung leicht herzustellen. Ein einigermaßen geschulter juristischer Kopf bringt leicht in einem Tag eine Verfassung fertig, welche das Princip der absoluten Trennung von Staat und Kirche consequent durchführt. Aber ein andres ist ein Gesehtwurf auf dem Papier, ein andres seine Verwirklichung im Leben“ &c. Man darf wohl sagen, wenn diese Maßregel nicht der evangelischen Kirche Schaden brächte, so würden nicht die zweideutigsten Subjecte so laut darnach begehren; von Andern aber dürfte man sagen: sie wissen nicht,



was sie thun.) — Ganz vortrefflich ist, was S. 150 f. über die Aufgabe des deutschen Volkes gesagt wird, nicht nur auf dem religiösen Gebiet Hüter der Frömmigkeit und des Glaubens, sondern auch auf dem weltlichen Gebiet Hüter der Treue und der Gerechtigkeit unter den Völkern zu sein. S. 151 wird freilich daran die Befürchtung geknüpft, daß auch uns Deutschen widerfahre, was wie ein Gesetz der Vergeltung in der Geschichte hervortrete, daß nämlich die siegreichen Völker moralisch sich von den besiegten überwinden lassen und ihre Art annehmen. Der Verfasser erinnert an Alexander den Großen in Asien, an Rom als Herrin Griechenlands. „Sollte“, fragt er, „auch für Deutschland, nachdem es so glänzende Siege über Frankreich erröckten, das Gold Frankreichs zur Versuchung und der Geist Frankreichs über uns herrschend werden? Und sollte die Zeit unserer Größe auch die Zeit werden, von der wir die Geschichte des Sinkens unseres Volkes datiren müßten?“ Wir gestehen, dieser Befürchtung nicht recht zugänglich zu sein. Die französischen Milliarden machen uns wahrlich noch nicht zu einem reichen Volk; Unheil hat Frankreichs Gold nur in den heillosen Zeiten unter uns gestiftet, da sich die einzelnen kleinen Fürsten damit bestechen ließen und Feinde des Reichs wurden; desgleichen haben wir, d. h. haben unsere Höfe gerade dann, als sie offen oder heimlich in schmachtvoller Abhängigkeit von Frankreich waren, am willigsten mit französischer Sprache und Literatur auch die französische Niederlichkeit angenommen. Frankreich steht, obgleich besiegt, dennoch nicht zu Deutschland wie Griechenland zu Rom; es ist und bleibt unser Feind, ein bössartiger und mächtiger Feind, und wir hoffen, daß das Franzosenthum, das ohnehin doch immer zumeist in den höheren Ständen seine Anbeter fand, nunmehr im ganzen Volke einen tiefen Widerwillen für alle Zukunft gegen sich haben werde. Frankreich kann uns nicht mehr verachten, darum haßt es uns; wir hoffen und wünschen, daß dieser tödtliche Haß gegen uns die gute Wirkung habe, daß uns, d. h. namentlich den gebildeten Ständen, die Französelei endlich vergehe, die einst sogar nach Leipzig und Waterloo neu aufgeblüht war. — Mit den Auseinandersetzungen des letzten Vortrags: „Die Humanität und das Christenthum“, sprechen wir unsere volle Uebereinstimmung aus; ebenso mit dem, was zuvor über Wissenschaft und Kunst vom christlichen Standpunkt aus gesagt ist. Der Verfasser hat bei seinem Gang durch diese Gebiete einen sicheren, festen, männlichen Schritt und ein klares, liebevolles Auge für alles Edle, Schöne und Menschenwürdige; seine Zuhörer und Leser sollten dadurch befähigt werden, den Schwindel der Humanitätsschwäger, die uns auf allen Gassen mit ihrer zudringlichen Weisheit entgegen-treten, zu würdigen und von sich ferne zu halten. — Schließlich sei noch eine Uebersicht der Titel für die einzelnen Vorträge hierher gesetzt: I. Das Wesen der christlichen Moral. (Nachträglich bemerken wir noch, daß dort auch die Moralfstatistik berührt, übrigens ganz richtig die Ueberschätzung ihrer Bedeutung zurück-gewiesen ist. Den Schluß des Vortrags bildet die Erörterung über die innere Unmöglichkeit der Trennung der Moral von der Religion, über den religiösen Charakter der Moral im Christenthum und den Fortschritt der Moral durch das Christenthum.) II. Der Mensch. III. Der Christ und die christlichen Tugenden. IV. Das religiöse und das kirchliche Leben des Christen. V. Das Leben des Christen in der Ehe. VI. Das christliche Haus. VII. Der Staat und das Christenthum. VIII. Das Leben des Christen im Staate. (Man sieht an diesen Ueberschriften, daß der Verfasser bei diesen christlichen Lebensbeziehungen ganz

richtig zuerst die objective Seite, die Einwirkung des Christenthums auf Familie und Staat, und dann das subjective Verhalten des Christen in diesen Verhältnissen beschreibt.) IX. Die Cultur und das Christenthum. X. Die Humanität und das Christenthum. Zu jedem dieser Vorträge findet sich am Schlusse des Ganzen (der etwa ein Dritttheil ausmacht) eine Reihe von Anmerkungen, die reichliche Nachweise aus der Literatur enthalten. Wäre hiebei auch noch Manches, das der Verfasser einer Beachtung nicht werth hielt, zu benutzen, auf Manches auch zu verweisen gewesen, wovon vielleicht nur der Autor dem Herrn Verfasser nicht sympathisch war, — so dehnt sich andererseits der Kreis dessen, was er beizugehen, weit über die Grenzen der theologischen Literatur aus.

Tübingen.

Palmer.

Ueber christlichen Charakter. Vortrag in Barmen gehalten 2c. von Robert Kübel, Licent. und Professor der Theologie in Herborn. Barmen, Hugo Klein, 1873. 12. 52 S.

Auch diese Publication läßt den Werth solcher Vorträge erkennen, die gleichsam mitten hindurchgehen zwischen Katheder und Kanzel; es treten zumal in der Gegenwart immer wieder Fragen der mannichfachsten Art im religiösen und kirchlichen Leben hervor, über die sich nicht nur der Studierende, der künftige Pastor, sondern jedes gebildete Glied der Kirche ein Urtheil bilden muß und die doch für die Predigt schon wegen ihrer gottesdienstlichen Natur sich nicht eignen; es verrieth wenigstens einen ebenso schlechten homiletischen Geschmack, wenn Einer über das Thema „christlicher Charakter“ wie etwa über „moderne Weltanschauung“ predigte. Die Behandlung solcher Fragen auf schriftstellerischem Wege ist dann für weitere Kreise freilich erwünscht, da in Deutschland sich wohl schwerlich Jemand zu dem amerikanischen Humbug hergibt, mit einem und demselben Vortrag im Reich umherreisend Gastrollen zu geben. Aber die ursprüngliche Bestimmung zu mündlicher Mittheilung, zu rednerischem Vortrag giebt, wie dies doch immer das Eindringlichste ist, auch dem zum Lesen Dargebotenen eine naturgemäße Frische und Wärme. Ueber obige Rede ist uns von Barmen aus die Neußerung zugegangen, sie sei das Beste aus der letzten wuppertthaler Festwoche. Wir sind nicht in der Lage, eine Vergleichung mit Andern anzustellen, haben aber diese Arbeit auch rein für sich betrachtet als einen tüchtigen Beitrag zur christlichen Moral anzuerkennen. Eine Lehre vom christlichen Charakter liegt ja ausgeprägt im Neuen Testamente noch nicht vor; auch die ältere Moral, namentlich die streng kirchliche, biblische oder pietistische, ging eigentlich immer davon aus, daß, je vollkommener das Christenthum eines Menschen werde, um so mehr derselbe auf eine Höhe gelange, auf welcher alle Tugenden in jedem Individuum gleichmäßig zu Tage kommen, somit gerade ein Charakterunterschied alsdann nicht mehr stattfindende, etwa wie unter den Engeln im Himmel keine solchen Unterschiede markirt werden. Allein wie schon von Anfang her das Leben, die Wirklichkeit, auch unter den Aposteln und in den Christengemeinden Charaktere ausgebildet hat, so ist es auch Sache der Wissenschaft, diese concrete Form des christlichen Personlebens über den abstracten Tugendlehren nicht zu vergessen. Zur Begründung der Opportunität einer Erörterung über diesen Gegenstand würden wir freilich gleich auf dem ersten Blatt nicht gerade ein Citat von Wilmar beigezogen haben; Cha-

raktere seiner Art könnten uns das, was man einen Charakter heißt, auf christlichem Boden vielmehr bedenklich erscheinen lassen. Aber die Ausführung des Verfassers ist klar und wohlbedacht. Er geht von der ursprünglichen Wortbedeutung aus und gelangt S. 10 zu dem principiellen Satz: „Wenn jedem Charakter ein Urbild zu Grunde liegt, das abbildlich in dem Menschen ein- und ausgeprägt wird, so ist unser lebendiges Urbild, das durch seinen Geist selbst kräftig in uns sich einprägt, Christus selbst. Der christliche Charakter besteht in nichts Anderem, als daß Christus in uns eine Gestalt gewinnt.“ Daß nun diese eben eine individuelle wird, leitet sich (S. 13) aus der schon vor der Durchdringung mit dem Geist Christi vorhanden gewesenenen natürlichen Verschiedenheit ab; dies wird aber gewiß richtig sofort durch den anderen Satz ergänzt, daß auch der eine christliche Geist selbst in sich eine Menge individueller Gestaltungen duldet, ja fordert; „der Eine Geist Christi wird, sobald er in die Menschheit eingeht, zu verschiedenen Geistern, zu Individualgeistern.“ Wie dies (S. 15) im Wesen des Geistes Christi selber liegt, weil er Lebens- und Kraftfülle ist, so würde, was der Verfasser nicht speciell betont, auch das in dem citirten Capitel 1 Kor. 12 wenigstens angedeutete teleologische Moment, das *οργανισμός* für die Kirche, noch zur Sache gehören. Treffend ist die Unterscheidung S. 10: „Es gibt einen christlichen Charakter, den man hat, auch ehe man ein christlicher Charakter ist; jener ist es, der uns dazu treibt und ausrüstet, das letztere zu werden.“ Die nähere Darlegung des Processes nun, durch welchen man von jenem zu diesem gelangt, knüpft sich 1) an die psychologische Beleuchtung — welchem Seelenvermögen die Charakterbildung zukomme und welche Bedeutung die Temperamente hiebei haben; 2) an die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Abhängigkeit bei der Charakterbildung, worauf 3) noch als der entscheidende Schritt, wodurch der christliche Charakter begründet wird, die Bekehrung zur Sprache kommt. Es fehlt in allen diesen Abschnitten nicht an ethischen Wahrheiten, so z. B. S. 45, wo drei Grundtugenden hervorgehoben werden, die dem christlichen Charakter wesentlich seien: Demuth, Aufrichtigkeit und Ehrliche; namentlich wird in Bezug auf die erste richtig gesagt: „Ein nicht christlicher Charakter wird fast immer hochmüthig sein, ein christlicher Charakter ist demüthig.“ Nur wäre diese Wahrheit auch nach der Seite noch zu präcisiren, daß also, wenn ein Charakter noch so sehr christlich sein will, wenn er sogar ein prononcirtes Christenthum vorstellt, es kommen aber, vielleicht in unbewachten Augenblicken, die Züge des Hochmuths zum Vorschein, dann der Charakter kein christlicher, das Christenthum also eben nicht in den wirklichen Charakter übergegangen ist. — In Betreff der ganzen Lösung der Aufgabe haben wir nur beizufügen, daß zur Vollständigkeit derselben wesentlich die Frage gehört, ob man von einem Charakter Christi reden kann oder nicht, — was bekanntlich ebenso oft verneint, ja eher verneint als bejaht wird. Wird die Frage bejaht, wie dies nach unserer Ueberzeugung durchaus nothwendig ist, so entsteht nicht nur die keineswegs leichte Aufgabe, diesen Charakter genau zu bestimmen, sondern auch das dogmatische Problem, die im Begriff des Charakters liegende Beschränktheit oder Einseitigkeit mit der sündlosen Vollkommenheit, mit der sittlichen Urbildlichkeit Jesu in Einklang zu bringen. Wird aber die Frage verneint, eben um der letzteren nicht Eintrag zu thun, so entsteht die Schwierigkeit, Jesu absolute und allgemeine Vorbildlichkeit festzuhalten, oder, von der anderen Seite aus betrachtet, ist dann der christliche Charakter noch nicht

die höchste Stufe persönlicher Sittlichkeit, und doch müssen wir ihn, was auch offenbar der Sinn unseres Verfassers ist, als solche anerkennen. Kann doch gerade hierin auch ein wesentlicher Unterschied zwischen katholischer und evangelischer Moral aufgezeigt werden; jene hat ihr Ideal in den Heiligen der Kirche, die, wie verschieden auch ihre Thaten und Leiden sein mögen, alle einen Typus, einen und denselben Heiligensein tragen; unser Ideal dagegen ist eben der christliche Charakter. Also auch hier dieselbe Antithese wie überall: dort Uniform, hier Freiheit; dort eine falsche, mechanische Scheidung zwischen Menschlichem und Göttlichem, welches letztere rein äußerlich die Mängel des ersteren decken muß, hier, auf protestantischer Seite, lebendige und immer neue Durchdringung von Beidem.

Lübingen.

Palmer.

Briefe über die christliche Religion von Dr. F. A. Müller. Stuttgart, Roegle, 1870. VIII und 280 S.

Vorliegende sechs Briefe, welche den Geist der Reformation, die Persönlichkeit Jesu, die Lehre Jesu oder das Christenthum Christi, den Paulinismus oder die Religion des Glaubens, die Lehre des Johannes oder die Religion der Liebe, das Christenthum und die Gegenwart behandeln, charakterisiren sich einerseits durch das Motto: „Die Wahrheit wird euch frei machen“, als Briefe des rationalistischen Fortschritts, sofern der Verfasser in seiner Vorrede gar nicht sagt, was er unter der Wahrheit versteht, andererseits durch ihren Schluß: „So rufen wir denn dem deutschen Volke zum Schluß noch einmal zu: Die Religion ist in Gefahr! Nieder mit Dogma und Hierarchie! Es lebe die Religion!“, als Briefe des ordinärsten Radicalismus. Nachdem der Verfasser im Einleitungsbriefe die Reformation als Januskopf von Reaction und Fortschritt (ersteres, weil sie Rückkehr zu der reineren Gestalt des Christenthums forderte, eine christliche That, letzteres als Protest gegen den Geist des Christenthums selbst, gegen die quietistische, transcendente Entweltlichung des Lebens, eine antichristliche That) und als widerspruchsvollen Compromiß und innere Halbheit gebrandmarkt hat, geht er in den vier folgenden Briefen zu seinen „Untersuchungen“ über, die so sehr alles selbständigen und wissenschaftlichen Wahrheitsforschens entbehren, daß eine Zeitschrift wie die vorliegende sich darauf nicht einlassen kann und hiermit nur der Verlags-handlung quittirt, daß sie das Recensions-exemplar empfangen hat.

Magdeburg.

L. Schulze.

~~~~~


Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,

Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,

Dr. Vanderer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Achtzehnter Band. Zweites Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1873.

Das Apostelconcil.

Von

Dr. C. Weizsäcker in Tübingen.

In der ganzen Geschichte des apostolischen Christenthums findet sich kein zweiter Moment, der für die Erkenntniß desselben von so grundlegender Wichtigkeit wäre wie das sogenannte Apostelconcil. Immer aufs Neue sucht jede Untersuchung über den Gang jener Geschichte und die Factoren, welche denselben bedingen, hier ihren Angelpunkt. Wenn das Zeitalter wie jedes andere neben allem Reichtum bewegender Gedanken und treibender Kräfte doch eine einzelne entscheidende Aufgabe, eine brennende Frage der Gegenwart hat, so war dieß eben keine andere als die Frage über die Zulassung der Heiden oder vielmehr die Art und Weise dieser Zulassung. Ja, man kann geradezu sagen, daß in dieser Frage die Aufstellung der christlichen Kirche im engeren Sinne begriffen ist. Von ihrer Beantwortung hing es ab, ob die Genossenschaft des Glaubens an Jesus als den Christ zur Gründung einer selbstständigen Religionsgesellschaft gelangen sollte. Bei der Entscheidung dieser Frage müssen daher auch die leitenden Persönlichkeiten in maßgebender Weise ihren Standpunkt beurfunden, und von der Stellung aus, welche sie hierbei eingenommen haben, müssen wir unsererseits den festen Gesichtspunkt gewinnen, unter welchem wir ihr gesamtes geschichtliches, nicht immer gleich erkennbares Verhalten beurtheilen und die Lücken, welche uns unsere Quellen lassen, ergänzen können.

Hierbei darf allerdings die Frage zunächst offen bleiben, ob jene Begebenheit selbst eine solche entscheidende Handlung enthält und den Knoten der Entwicklung wirklich in der vorausgesetzten Weise darstellt. Diese Voraussetzung beruht in ihrem vollen Umfange doch vorzugsweise auf dem Berichte der Apostelgeschichte Cap. 15, von welchem ja auch der geläufige Name des Apostelconcils entlehnt ist. Hier eben wird die Frage durch die maßgebende Autorität der Jerusalemi-

schen Muttergemeinde ganz allgemein und grundsätzlich ermögen, hier kommt unter dem beherrschenden Einflusse des Petrus als des Hauptes der Zwölfapostel und des Jakobus als des hochangesehenen Vorstandes dieser Kirche ein förmlicher Beschluß zu Stande, welcher die ganze Angelegenheit ein- für allemal in Form eines Gesetzes bereinigt. Hätten wir nur den parallelen Bericht des Apostels Paulus im 2. Capitel des Galaterbriefes, so würden wir dem Moment ohne Zweifel von vorneherein nicht ganz die gleiche Tragweite beimessen. Auch Paulus hebt wohl die große Wichtigkeit desselben für die Giltigkeit seines Verfahrens und für die damit identische Unabhängigkeit seiner Stellung hervor. Aber bei ihm bildet er doch nur ein hervorragendes Glied in einer Kette von Thatsachen, welche dieselbe Frage betreffen und in welchen die Entwicklung des Verhältnisses enthalten ist. Schon sein erster Besuch bei Petrus in Jerusalem, 1, 19, dann seine jahrelange freie Wirksamkeit und das wenigstens abwartende und duldende Verhalten zu derselben von Jerusalem aus sind in dieser Richtung bedeutsam genug. Wenn aber im Uebergange von diesen Dingen zu jener Verhandlung, über welche er 2, 1 — 10 berichtet, unstreitig eine Steigerung enthalten ist, so muß man diese auch im Ferneren anerkennen. In diesem Sinne gelangt er jetzt auch von diesen Begebenheiten wie von vorbereitenden Umständen zu den Ereignissen in Antiochien, die er von 2, 11 an erzählt, und ohne daß es in Worten förmlich gesagt wird, fühlt sich doch aus der steigenden Bewegtheit der Darstellung heraus, daß er hiermit an dem Höhepunkt seines Berichtes, an den für ihn entscheidenden Ereignissen angelangt ist. Will man daher der Darstellung des Apostels gerecht werden, so muß man jedenfalls auch diese Antiochenischen Begebenheiten, von welchen die Apostelgeschichte nichts erzählt, mit den Jerusalemischen verbinden und beides miteinander als die eigentliche Epoche betrachten. Aber eben dieser Umstand hängt zusammen mit einer anderen Seite des großen Interesses, welches gerade diese neutestamentlichen Stücke in Anspruch nehmen und welches nicht bloß ein historisches, sondern gleichzeitig und nicht weniger ein kritisches ist. Die ganze zum Theil so schwierige Frage über die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte, über den Charakter dieser Geschichtsdarstellung muß sich am sichersten von einem Punkte aus beurtheilen lassen, wo dieses Buch in so evidenter Weise mit einer Quelle ersten Ranges, mit dem Berichte der ersten handelnden Person, des eigentlichen Trägers der Geschichte selbst, zusammentrifft. Und wie das Urtheil auch ausfallen mag, so ist doch hier für die

ganze weitere Untersuchung der Quellen ebenso wie der Geschichte selbst ein bahnbrechender Aufschluß zu erwarten.

Im Gefühle dieser Bedeutung liegt denn auch wohl der vornehmste Grund dafür, daß gerade an diesem Punkte die Arbeit nicht ruht und immer von Neuem aufgenommen wird. Kaum kann man diesem Gefühle eine stärkere Anerkennung zollen, als Hofmann ¹⁾ gethan hat, wenn er in dem Berichte des Galaterbriefes geradezu den Ausgangspunkt für die gesammte Untersuchung der neutestamentlichen Schriften, den Schlüssel zu der in diesen Schriften enthaltenen Geschichte suchte. Und keine größere Anerkennung als diese konnte dem Verdienste Baur's gebracht werden, welcher vor allen Anderen in der neueren Zeit die Frage des Urchristenthums auf diese scharfe Spitze gestellt hat und dessen scharfe Ergebnisse daraus sowohl in kritischer als in historischer Beziehung bis heute im Wesentlichen das Thema aller eingehenden Erörterungen sowohl in abwehrender als in anerkennender und fortbauender Richtung bilden. Baur's Beleuchtung des tiefgehenden Zwiespalts im apostolischen Zeitalter, welcher gerade an dieser Stelle zu Tage tritt, hat aber ihre nachhaltige Wirkung auch in sachlicher Beziehung bei seinen Gegnern bis heute behauptet, wie Jedermann sehen kann, der apologetische Arbeiten der letzten zwei Jahrzehnte über diesen Gegenstand mit früheren, demselben Standpunkte angehörenden Darstellungen vergleichen will. Zwei Punkte namentlich sind es, in welchen sich dieß deutlich erkennen läßt; der eine ist, daß auch die Vertreter der vollen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte doch die Bedeutung des im 15. Cap. derselben überlieferten Decretes auf mancherlei Weise abzumindern bemüht sind ²⁾, womit man sich freilich stets in demselben Grade von dieser Quelle entfernt. Der andere liegt in der Beurtheilung der Urapostel und ihrer Haltung. In dieser Rücksicht ist doch die Vorstellung, welche denselben ebenso die höhere Ueberzeugung wie die Beherrschung der Lage zuschreibt, nur noch schwach vertreten und hat in immer weiteren Kreisen der, wenn auch nicht immer ganz freiwilligen, Anerkennung Platz gemacht, daß diese Haltung mindestens eine unsichere, wo nicht eine unklare war ³⁾. Auch hier also hat die Autorität der Apostel-

¹⁾ Hofmann, J. Chr. R., die heilige Schrift Neuen Testaments. Erster Theil, 2. Auflage 1869, S. 59 ff.

²⁾ Vergl. z. B. Erip, Chr. J., Paulus nach der Apostelgeschichte, 1866, S. 97 ff. Dertel, J., St. Paulus in der Apostelgeschichte, 1868, S. 260 ff.

³⁾ Vergl. Weiß, B., Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl. 1873, in dem weiter unten noch anzuziehenden Abschnitte.

geschichte Boden verloren und in demselben Maße die unbefangene Anwendung des Galaterbriefes solchen gewonnen. Auf der anderen Seite hat aber auch die kritische Betrachtung seit jenen ersten energischen Anregungen Fortschritte gemacht, welche nicht nur zur Klärung der historischen Erkenntniß, sondern auch zur Herstellung eines allseitigen Einverständnisses und Gemeinbesitzes der ersteren dienen können ¹⁾. Die Geschichtsbetrachtung ist inhaltreicher geworden und an die Stelle eines mit abstracter logischer Consequenz vorgestellten Gegensatzes mehr und mehr ein lebendiges Bild getreten, welches ebenso sehr den historischen Voraussetzungen als den freien Individualitäten unbefangene Rechnung trägt.

I.

Will man zu einem reinen Ergebniß gelangen, so ist es bei dem anerkannten Verhältniß der beiden Quellen erforderlich, dieselben jede für sich zu betrachten, und ebenso kann darüber kein Zweifel sein, daß wir mit dem Berichte des Apostels Paulus den Anfang zu machen haben.

Die Erzählung des Apostels dient selbstverständlich dem Zwecke, welchen er bei Abfassung des Galaterbriefes überhaupt hat, und ebenso ist es bekannt und unwidersprechlich, daß der Brief gegen einen Versuch gerichtet ist, die heidenchristlichen Empfänger zur Annahme der Beschneidung und des ganzen Gesetzes als einer Consequenz ihres Christenthums zu bewegen ²⁾. Diese Polemik eröffnet er nun damit, daß er die Abweichung von dem Evangelium, wie er dasselbe verkündet hat, an sich für verwerflich erklärt, und zwar deswegen, weil diese seine evangelische Verkündigung in keiner Art menschlicher Natur sei, weder den Motiven nach noch nach seinem Ursprunge ³⁾. Und gerade das Letztere beweist er durch einige entscheidende Thatfachen. Erst die letzte von diesen, sein Conflict in Antiochien, gibt ihm dann Anlaß, den Uebergang zur sachlichen Erörterung dieses Evangeliums und zur Darlegung der Unverträglichkeit desselben mit der Gesetzesverpflichtung zu machen; den Uebergang bildet die Beweisführung, welche er in Antiochien selbst gegeben hat ⁴⁾. Aber es versteht sich von selbst, daß auch die vorhergehenden Belege für den Ursprung seiner Lehre schon zugleich der Sache seines Evangeliums und nicht

¹⁾ Eipfius in Schenkel's Bibelllexikon I. Band, 1869, Art. „Apostelconvent. Overbeck in der 4. Auflage von de Wette's Erklärung der Apostelgeschichte.

²⁾ Gal. 5, 1 ff. — ³⁾ Gal. 1, 10 ff. — ⁴⁾ Gal. 2, 14 — 21.

bloß der Person gelten. Drei Dinge sind es nun, welche er in diesem Zusammenhange noch vor dem Conflict in Antiochien in Form einer kurzen Uebersicht über seinen eigenen Lebens- und Berufsengang hervorhebt ¹⁾. Das Erste ist die Geschichte seiner Bekehrung und des unmittelbar darauf folgenden Verhaltens. Der göttliche Ursprung seiner Erkenntniß und Thätigkeit geht hier ebenso hervor aus dem Contraste seines vorangehenden Verfolgungseifers mit der Bekehrung wie aus der gänzlichen Unabhängigkeit von den Uraposteln in Jerusalem, in welcher die Bekehrung zum Abschlusse kam. An beidem zeigt er, wie er ganz nur auf dem Boden empfangener Offenbarung stehe. Das Zweite ist seine nun folgende Thätigkeit. Denn auch für sie ist dieselbe Unabhängigkeit zu beweisen aus dem Verhalten bei dem ersten Besuche in Jerusalem, wo er nur mit Petrus verkehrt, sonst nur noch Jakobus gesehen hat, sodann aber aus dem Umstande, daß er nun während einer vierzehnjährigen Missionsthätigkeit fortwährend außerhalb alles persönlichen Verhältnisses zu den christlichen Gemeinden in Judäa bleibt. Das Dritte endlich ist die Verhandlung, welche am Schlusse dieser vierzehn Jahre in Jerusalem stattgefunden hat. Auch bei diesem Anlasse beweist er seine volle Unabhängigkeit; er kann erzählen, daß er dieselbe dort bewährt hat und damit durchgedrungen ist. Aber nicht um diese Unabhängigkeit im Allgemeinen handelt es sich hier, sondern um die Anwendung derselben in den Grundsätzen seiner Thätigkeit selbst, um die Veredlung seines Verfahrens, die Heiden nicht zu beschneiden, wenn sie Christen werden. Nicht davon ist die Rede, daß ihm nur persönlich sein Apostolat, sein Missionsberuf bestritten wäre, sondern diese Grundsätze sind der Gegenstand des Streites, und das freie Verfahren nach denselben hat er sich erstritten.

Die ganze Verhandlung hat der Apostel selbst veranlaßt, frei von sich aus, ohne irgend welche Nöthigung von außen. Man hatte ihn von Judäa aus vierzehn Jahre lang gewähren lassen, und daran hatte sich auch jetzt nichts geändert. Wenigstens gibt er davon keine Andeutung. Dieß schließt nicht aus, daß man sich in Jerusalem mit Einwendungen trug und daß er davon erfuhr; aber man hatte sie noch nicht gegen ihn selbst geltend gemacht, seine Wege nicht gekreuzt. Das Letztere haben wir ein Recht daraus zu schließen, daß der Apostel als einziges Motiv seiner Reise eine Offenbarung angibt. Jede

¹⁾ Gal. 1, 12 — 2, 10.

Annahme, daß ihm andere äußere Nöthigung vorgelegen, ist eine vollständige Vertennung des Gewichtes, welches diese Angabe des Apostels hat, des Zusammenhanges, in welchem sie steht. Durch diese Einleitung wird die ganze Begebenheit auf denselben Fuß gestellt, auf welchem die zuerst erwähnte Bekehrung des Apostels selbst steht. Wie er durch Offenbarung das Evangelium empfangen hat, so ist er durch Offenbarung veranlaßt worden, die Anerkennung dieses seines Evangeliums in Jerusalem selbst sich zu erwirken, zu erkämpfen. Denn darum allein hat es sich ihm bei diesem Entschlusse gehandelt. Was die Offenbarung enthalten hat, ist nicht direct gesagt. Es war nicht nöthig, es zu sagen, weil es in der unmittelbar darauf berichteten Ausführung enthalten ist. Die Offenbarung kann ihm nur den Befehl gebracht haben, dasjenige zu thun, was er sofort wirklich gethan hat. Er legte ihnen, denen zu Jerusalem, das Evangelium vor, welches er unter den Heiden verkündet ¹⁾. Dieses Evangelium handelt nicht davon, daß auch er Apostel ist, sondern es handelt von seinem Glauben an Christus und davon, daß bei diesem Glauben es nicht auf die Beschneidung ankommt, daß eben deswegen die Heiden nicht beschnitten werden dürfen. Diese Grundsätze hat er ihnen von freien Stücken auseinandergesetzt, im Verein mit Varnabas. Daß es sich bei dieser Darlegung in erster Linie um die praktische Frage der Beschneidung handelte, tritt sogleich in der Erzählung hervor, an deren Spitze das Ergebniß gestellt ist, daß der Hellenen Titus nicht genöthigt wurde, sich beschneiden zu lassen ²⁾. Diesen Titus hatten sie mitgenommen als lebendiges Beispiel für das Verfahren des Apostels und die Wirkung desselben. Es geht daraus nur um so mehr hervor, daß der Apostel selbst diese praktische und mit ihr die principielle Frage zum wirklichen, klaren, unverhüllten Austrag gebracht haben wollten. Aber auch, in welcher Absicht dieß geschah, ist deut-

¹⁾ τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, Gal. 2, 1. Das Präsens (vergl. dazu τρέχω und ferner B. 6) drückt aus, daß diese Verkündigung damals dieselbe war, wie sie jetzt ist, und jetzt wie damals, von Anfang an bis heute sich selbst gleich.

²⁾ Es gehört mit zu den vielen sinnwidrigen Abschwächungen dieses Textes, wenn man behauptet, in οὐκ ἠναγκάσθη liege nicht, daß der Versuch der Nöthigung wirklich gemacht worden sei. Die Parallelen Gal. 2, 14. 6, 12 zeigen, wie man sich das ἀναγκάζειν zu denken hat. Daß aber die Negation den Erfolg betrifft und nicht den Versuch, ergibt sich aus dem Widerstande, von dem im Folgenden die Rede ist.

lich genug zu erkennen. Er habe, erzählt er, sein Heiden-evangelium in Jerusalem auseinandergesetzt, und fügt hinzu: „ob ich etwa vergeblich laufe oder gelaufen bin.“ Hier ist nicht die Rede davon, daß er nun doch eine nachträgliche Autorisirung in Jerusalem einholen wollte, daß er eine für ihn selbst maßgebende Entscheidung der dortigen Kirche und ihrer Häupter gesucht, auch nicht, daß er die Einigung über Grundsätze des Verfahrens mit ihnen erstrebt hätte. Mit keinem Gedanken stellt er die Sicherheit seiner Sache in Frage, und ebenso wenig will er daher von den Anderen, daß sie sich mit ihm conformiren, über irgend etwas erst Aufzustellendes übereinkommen. Die stolze Ueberzeugung, welche sich in seinen Worten ausspricht, daß er nicht vergeblich gelaufen ist, nicht umsonst arbeitet, daß er eben deswegen das Recht hat, so zu arbeiten, wie er es thut, und daß bei irgend welcher näherer Kenntniß von der Sache Niemand auf den Gedanken kommen kann, seine Arbeit sei umsonst, — diese Ueberzeugung allein ist es, welche ihn leitet. — Seine Absicht ist daher keine andere, als sich dafür die Anerkennung auch in Jerusalem zu verschaffen, dieselbe sich zu erzwingen, nachdem er sich durch göttliche Offenbarung dazu aufgefördert weiß. Und daß er dieses durchgesetzt, voll und ganz, das ist es, was er mit der folgenden kurzen Erzählung beweisen will. Darum sagt er von den Einen, daß sie nichts gegen ihn ausgerichtet haben, daß er ihnen entschlossenen offenen Widerstand geleistet, von den Andern, daß sie ihm keine Anträge gemacht, daß sie ihm die feste feierliche Zusage gegeben, ihn unbehelligt zu lassen.

Wacht man sich diese Stimmung des Apostels, in welcher er nach Jerusalem geht, und die Absicht, welche er dabei verfolgt, ganz klar, so ergeben sich daraus von vorneherein wichtige und unbestreitbare Schlüsse über die Lage in Jerusalem selbst. Es ist immerhin eine auffallende Thatsache, daß Paulus vierzehn Jahre lang in Syrien und Cilicien, also in größter Nähe sein Werk treiben konnte, ohne daß von Jerusalem aus ein Schritt dagegen geschah; denn wir können nicht daran zweifeln, daß er in dieser ganzen Zeit schon seine Grundsätze mit völlig klarer Erkenntniß zur Anwendung gebracht hat. Aber nicht nur ruhig zugeesehen haben sie dazu von dort aus, sondern er sagt geradezu, daß sie um seineswillen Gott priesen, nämlich im Blicke auf die wunderbare Verwandlung, welche mit ihm vorgegangen war. Dieser Preis Gottes kann sich aber doch nicht ausschließlich auf seine Person beziehen, oder vielmehr, man darf dabei diese Person nicht von seiner Thätigkeit trennen. Diese Thätigkeit muß mit angesehen sein, wenn er ihnen Ver-

anlassung gab, Gott zu preisen. Sie kann jedenfalls kein Hinderniß dabei gewesen sein. Oder was blieb noch zu rühmen an der Befehrung des früheren Verfolgers, wenn derselbe nun als Befehrter durch die Grundsätze, welche er vertritt, den größten Anstoß gegeben hätte? Sehen wir aber nun auf die Beweggründe zu der Reise des Apostels nach Jerusalem, so setzen diese eine wesentlich andere Lage voraus. War es noch an dem, daß man sich in Jerusalem seiner freute und Gott darum lobte, so hatte auch er seinerseits keine Ursache zu der Annahme, daß man dort seine ganze Arbeit als eine vergebliche und nichtige ansehen könne, so hatte er nicht erst nöthig, im Vollgefühl seiner Berechtigung diese falsche Meinung ihres Ungrundes zu überführen. Beide Aussagen sind so klar und stehen sich so unzweifelhaft entgegen, daß wir unmöglich der einen zu Gunsten der anderen etwas abdingen können. Es muß vielmehr etwas Thatsächliches zwischen beiden liegen, was der Apostel in seiner gedrängten Darstellung nicht sagt, sondern eben nur voraussetzt. Der sichere Schluß aber, welchen wir daraus machen dürfen, ist der, daß das feindselige und verwerfende Urtheil über seine Thätigkeit, welches er beim Antritte seiner Reise vor Augen hat, nicht von jeher in Jerusalem bestand, sondern jetzt erst aufgekommen ist, daß auch die Forderungen, welche man an ihn stellen wollte, nicht schon zuvor bestanden, sondern jetzt erst neu erhoben waren. An diesen einen Schluß müssen wir aber sofort auch einen zweiten fügen. Wenn nämlich eine solche Veränderung eingetreten ist, so geht daraus ebenso gewiß hervor, daß die frühere günstige Ansicht noch nicht auf sicheren Grundlagen ruhte. Sie muß vielmehr in sich selbst der Art gewesen sein, daß sie so leicht erschüttert werden konnte. Sie kann noch nicht das Ergebnis einer klaren principiellen Uebereinstimmung gewesen sein. Wir dürfen dieß aber auch schon daraus entnehmen, daß er ja eben jetzt sich entschloß, die Sache selbst in ihrer ganzen Tragweite zur Sprache zu bringen, das Evangelium, welches er unter den Heiden verkündete, den Christen in Jerusalem überhaupt erst darzulegen. Und hier läßt sich sogleich noch eine weitere Bemerkung anschließen. Die eben gemachte Wahrnehmung trifft nämlich nicht bloß eine Partei oder auch bloß die große Masse in Jerusalem, sie trifft vielmehr die dortige Gemeinde überhaupt mit Einschluß der Häupter; denn der Apostel sagt ausdrücklich, daß er diese Darlegung der Gemeinde überhaupt, aber außerdem auch noch besonders den *δοκουντες* in derselben, das heißt den leitenden Uraposteln, gemacht

habe. Und gerade auch auf diese bezieht sich der Zweck, welchen er damit verband. Ihnen so gut wie den Anderen, ja ihnen insbesondere wollte er erst die Ueberzeugung von der Güte und Gerechtigkeit seiner Sache beibringen.

Ueerblicken wir nun den Bericht über den Erfolg seiner Reise nach Jerusalem, so lassen sich vor Allem zwei Thatfachen unbestreitbar feststellen. Die erste derselben ist die, daß in Jerusalem das Verlangen gestellt wurde, Titus solle sich beschneiden lassen, daß aber diese Forderung zurückgeschlagen, daß Titus nicht beschnitten wurde. Damit ist die principielle Streitfrage gelöst, das heißt insoweit gelöst, als Paulus thatkräftigen Widerstand geleistet und seine Sache unweigerlich behauptet hatte. Die andere Thatfache ist eine Uebereinkunft, welche er zwar nicht mit der ganzen Gemeinde, aber doch mit den angesehensten Leitern derselben, Jakobus, Petrus und Johannes, abgeschlossen hat; von ihnen hat er geradezu eine Anerkennung seiner Wirksamkeit auch für die Zukunft empfangen. Und sie haben ihm in der Sache selbst keinerlei Vorstellung dabei gemacht. Die einzige Stipulation, welche sie hinzugefügt haben, ist ein Wunsch, welchen er gern erfüllen kann, welcher seine Bedeutung haben kann für das zukünftige Verhältniß der Parteien, aber die verhandelte Frage selbst in keiner Weise berührt. Aus der Vergleichung dieser beiden Thatfachen aber, welche zusammen den Erfolg des Apostels bilden, ergibt sich sofort mit Nothwendigkeit auch ein Drittes. Wir sind dadurch zu der Annahme genöthigt, daß die Stellung des Apostels durch die Verhandlungen eine doppelte geworden ist, eine andere zu der ganzen Gemeinde in Jerusalem, eine andere zu den Häuptern. Wäre dem nicht so, so könnte Paulus den Vertrag der Anerkennung nicht beschränken auf diese bestimmten Personen. Er könnte nicht zwei wesentlich verschiedene Ergebnisse seiner Verhandlungen neben einander stellen, von welchen eben nur das erste die Jerusalemische Kirche angeht, das zweite aber lediglich die ausdrücklich dabei genannten Personen, zwei Ergebnisse, deren Verschmelzung in eines nach ihrem Charakter selbst unmöglich ist. Denn das erstere ist lediglich negativen Inhaltes und wir müssen annehmen, daß es dabei blieb, daß Paulus zwar die gestellten Forderungen mit Erfolg zurückschlug, daß dann aber auch gar nichts zu Stande kam. Das andere ist doch auf Grund der ausgesprochenen Anerkennung jedenfalls ein wirkliches Bündniß. An diesem aber haben nur die Säulen-Apostel Theil, sie haben privatim für sich dieses Abkommen mit Paulus getroffen.

Wir sind daher geradezu genöthigt, ein gewisses Auseinandergehen dieser Apostel und der Gemeinde in Jerusalem für den Augenblick anzunehmen. Zum mindesten waren die ersteren nicht im Stande, die Menge der Gemeinde dahin zu führen, daß eine allgemeine Bestätigung dieses Abkommens eingetreten wäre. Sie mußten darin ihren Weg für sich gehen. Daß dieß nicht ohne eine Schädigung ihrer Autorität, nicht ohne eine gewisse Störung des alten Verhältnisses und der Stellung, welche sie ursprünglich in Jerusalem hatten, geschehen konnte, ist klar. Es ist hier der Ort, die eigenthümliche Art zu beachten, in welcher Paulus wiederholt, und so oft er sie nennt, gerade auf diese Stellung hinweist, indem er sie die *δοκούντες*, *δοκούντες εἶναι τι*, *δοκούντες στῦλοι εἶναι* nennt. Diese absichtliche Hervorhebung ihres Ansehens und ihrer Geltung muß jedenfalls dahin gedeutet werden, daß der Apostel durch den Contrast nur um so stärker seine eigene Unabhängigkeit, die er auch ihnen gegenüber fühlt und gewahrt hat, bezeichnen will, und es liegt so darin eine gegen die Säulen-Apostel selbst gerichtete Ironie. Man kann hierbei aber auch daran denken, daß Paulus in der Lage war, gegenüber von den Agitatoren, welche in den Galatischen Gemeinden aufgetreten sind und den Autoritäten, welche dieselben geltend machten, mit besonderem Nachdrucke hervorzuheben, was er gerade von jenen Männern für sich anzuführen im Stande ist, und dabei seinerseits die alte und ursprüngliche Stellung dieser Autoritäten geltend zu machen. Und dieß lag um so näher, wenn diese Stellung gerade bei der von ihm berichteten Verhandlung selbst irgendwie erschüttert oder verletzt worden war. Auch in diesem Falle behält seine Weise, dieselben anzuführen, den Charakter einer gewissen Ironie. Aber diese Ironie hat dann noch eine andere Richtung, sie wendet sich ebenso gegen seine jetzigen Gegner wie gegen diejenigen, mit welchen er es in Jerusalem in erster Linie zu thun hat, sie deutet den unsicheren Stand derselben gegenüber ihren eigenen Autoritäten in empfindlicher Weise an ¹⁾. Ob diese Auffassung eine Berechtigung hat, muß sich erst durch die weitere Untersuchung des Einzelnen bewähren. Fest steht dagegen in jedem Falle von vorneherein, daß ein gewisses Auseinandergehen in Jerusalem selbst bei diesen Verhandlungen eingetreten ist.

Indessen sind wir durch den Bericht des Apostels keineswegs auf

¹⁾ Vergl. Ritisch, (Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. 1857, S. 128. Anm. 1.

die Constatirung der beiden erwähnten Thatfachen und die Schlüsse, welche sich unmittelbar an dieselben knüpfen lassen, beschränkt. Der Bericht geht allerdings im Wesentlichen nur darauf aus, die Erfolge des Apostels zu constatiren, er läßt sich nicht auf eine eigentliche Geschichte der Verhandlungen ein. Aber er beschränkt sich auch nicht auf die nackte Darlegung der Erfolge. Vielmehr verlegt er sich in der Erzählung so lebhaft in seine damalige Lage, in die Beweggründe, welche ihn geleitet, die Gedanken, die ihn erfüllt und die dabei zum Ausdruck kamen, daß damit eine ziemlich deutliche Zeichnung der Lage und der Vorgänge in ihren Hauptzügen sich verbinden mußte. Diese Darstellung gliedert sich aber eben um die beiden zuerst festgestellten Hauptthatfachen, sie fällt ganz unter diese zwei Gesichtspunkte, deren erster die Ablehnung der Beschneidung des Titus, der zweite das Uebereinkommen mit den leitenden Persönlichkeiten betrifft, wie denn diese Gliederung auch schon im Eingange dadurch eingeleitet ist, daß er von seiner Darlegung des Evangeliums, welches er verkündet, bei den Christen in Jerusalem überhaupt noch die besondere private bei jenen Personen unterscheidet. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß wir in dem Berichte nun auch zweierlei Verhandlungen, welche der Apostel gepflogen, erstens die officielle mit der Kirche und zweitens die private mit den Uraposteln, unterscheiden dürften. Der Bericht ist keine Erzählung in diesem Sinne und jede solche Abtheilung scheitert schon daran, daß es unmöglich ist, die Grenze zu bezeichnen. Diese kann nicht zwischen B. 5 und 6 liegen; denn was am Schlusse des letzteren Verses von den Uraposteln gesagt ist, daß sie nämlich dem Paulus keine Vorschläge oder Anträge (gegenüber von seinen Grundsätzen) gemacht haben, kann nicht auf eine Privatverhandlung gehen, es muß das Ergebniß seines Auftretens bei der ihm gestellten Forderung der Beschneidung des Titus sein. Ebenso wenig aber geht es an, zwischen B. 6 und 7 eine solche Abtheilung zu machen, denn was in B. 7 ff. erzählt wird, ist nur die positive Ergänzung des negativen Verhaltens, welches im Vorigen von ihnen gemeldet war. Wie sollte man sich überhaupt den Hergang unter jener Annahme vorstellen, wonach die Urapostel in der großen Hauptverhandlung gar keine Rolle spielen würden, bei dieser von Paulus gar nicht erwähnt würden und er von ihnen gar nichts zu sagen hätte, als daß sie ihm nebenher in der Stille gewisse Concessionen gemacht hätten. Eine solche Annahme ist unverträglich mit der ganzen Stellung, welche sie unbezweifelbar hatten. Man darf also den Gedan-

fengang des Apostels nicht so theilen, als ob er nur von der Gemeindeversammlung ohne Rücksicht auf die Urapostel sagen wollte, es sei nicht dazu gekommen, daß Titus genöthigt worden wäre, sich beschneiden zu lassen, und dann von diesen, daß sie in der Privatverhandlung ihm die Berechtigung seines Evangeliums zugaben; sondern die Gliederung besteht lediglich darin, daß er zuerst jenes negative Ergebniß seines Streites in Jerusalem anführt und dann die Einräumung, welche ihm wenigstens von den Uraposteln gemacht worden ist¹⁾.

Das Erste also ist, daß Paulus bei diesem Anlasse seine Grundsätze unweigerlich behauptet hat, und zwar mit dem vollständigsten Erfolge. Er selbst bezeichnet es als die höchste Steigerung dieses Erfolges, daß Titus nicht zur Beschneidung genöthigt wurde, in den Worten: ἀλλ' οὐδὲ Τίτος — — ἠναγκάσθη περιτεμῆναι; denn er hätte sich diese Beschneidung zur Noth gefallen lassen können, ohne die Forderung im Princip anzuerkennen. Es war immerhin eine andere Frage, ob der Hellenen, welchen Paulus als seinen Begleiter nach Jerusalem brachte und hier in die judenchristliche Gemeinde einführte, beschnitten werden sollte, und eine andere, ob die Hellenen, welche auswärts in ihrer Heimath gläubig wurden, sich beschneiden lassen mußten. Im Sinne dieses Unterschiedes kann er sagen: ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοὶ — — ἠναγκάσθη περιτεμῆναι. Die nächste Erläuterung, welche er dieser Thatfache gibt, besteht in dem Zusage: διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδάδελφους. Es ist durchaus unnöthig, anzunehmen, daß der Apostel damit einen neuen Satz begonnen habe, welchen er in dieser Form wenigstens nicht ausführt, denn die Worte schließen sich mit δὲ als Zusatz ohne Schwierigkeit an das Vorige an. Aber am Sinne würde auch jene Vermuthung nichts ändern, sofern man nicht noch den absurden Gedanken damit verbindet, er sei zwar nicht gezwungen worden, habe sich aber dann doch aus freiem Willen beschneiden lassen. Zweifelhaft kann nur das sein, wofür mit dem Zusage διὰ δὲ τοὺς κτλ. der Grund angegeben wird, das heißt: ob diese ψευδάδελφοι ein Grund waren, um dessentwillen die Nöthigung versucht wurde, oder aber der Grund, warum der Apostel der An-

¹⁾ Deshalb darf man aber doch nicht mit Hofmann a. a. O. S. 102 den ganzen Abschnitt B. 4 — 10 in einen Satz zusammenketten. Was der Apostel unklar gelassen hat, ist nur der äußere Verlauf der Dinge, in welchem die verschiedenen Handlungen der Urapostel einzureihen sind.

forderung energischen Widerstand leistete ¹⁾). Ich halte dafür, daß nur das Erstere angenommen werden kann, und zwar aus zwei Gründen. Zum Ersten ist der Umstand, daß gerade diesen Leuten der Apostel sich verpflichtet fühlte den äußersten Widerstand zu leisten, nachher in dem Satze: οἷς οὐδὲ πρὸς ὧραν εἴχαμεν, besonders angeführt, und es liegt daher die Annahme näher, daß er vorher von etwas Anderem spricht. Zum Zweiten aber ist der Gedanke an sich unmöglich; denn wenn der Apostel den ganzen Nachdruck darauf gelegt hätte, daß er diesen falschen Brüdern nicht in jener Forderung nachgeben wollte, so würde er damit die Möglichkeit offen lassen, daß er es unter anderen Umständen gethan hätte, und Jedermann sieht, daß er dieß nicht sagen konnte ²⁾). Somit können wir nur annehmen, daß er sagen will, er sei nicht wegen dieser falschen Brüder genöthigt worden ³⁾, den Titus beschneiden zu lassen, womit selbstverständlich nicht ausgeschlossen ist, was er nachher anfügt, daß der Gegensatz gegen dieselben seinen Widerstand aufs äußerste geschärft hat. Dann aber erfahren wir aus seiner Darstellung zweierlei, daß nämlich diese Partei, welche er als falsche Brüder bezeichnet, die eigentlichen Urheber der Forderung waren, aber auch, daß diese Forderung nicht von ihnen allein gestellt wurde, daß sie vielmehr die Ursache wurden, warum man überhaupt in Jerusalem dem Apostel Paulus dieselbe stellte. Ob dieses von der ganzen Gemeinde daselbst, ob es von

¹⁾ Für diese Ansicht vergl. Hilgenfeld, Paulus und die Urapostel, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860, S. 119. 124.

²⁾ Dieß wird bis auf einen gewissen Grad vermieden durch Holsten, z. Ev. des Petr. und Paul., S. 272, nach dessen Erklärung die παρείσαντοι ψευδᾶς der Grund sind, warum Paulus nicht nachgab so wie man ihm zumuthete, sich den Uraposteln durch Unterordnung zu fügen, in ein Verhältniß der Abhängigkeit zu ihnen zu treten. Aber in οἷς εἴχαμεν kann nur vom Nachgeben gegen die παρείσαντοι die Rede sein, und zwar in Jerusalem, eben deshalb aber auch in οἵτινες παρείσῃλον nur von der Gemeinde in Jerusalem und nicht von heidenchristlichen Gemeinden auswärts. Unzweifelhaft richtig aber ist an Holsten's Auffassung, daß es sich bei diesem Widerstand des Apostels gegen die παρείσαντοίς zugleich um ein Nachgeben gegen die Urapostel handelt.

³⁾ Die Einwendung, daß δὲ hier nicht die erläuternde Bestimmung nachbringen könne, weil es nach vorhergehender Negation οὐδὲ heißen müßte (vergl. Wieseler, Commentar über den Brief Pauli an die Galater, S. 113), hebt sich dadurch, daß eben nicht die vorangehende negative Aussage erläutert wird, sondern vielmehr die Voraussetzung derselben, die in ihr eingeschlossen ist, d. h. es wird nicht erläutert, warum es nicht dazu kam, sondern warum es hätte dazu kommen können.

einer Mehrheit oder Minderheit, ob es von der großen Menge oder auch von den Häuptern und Vorstehern der Gemeinde geschah, darüber sagt er direct nichts; es ist aber bedeutsam genug, daß er als Grund, warum die Forderung nicht durchgesetzt, warum Titus nicht genöthigt wurde, ganz allein seinen eigenen Widerstand bezeichnet und auch nicht mit einer Silbe andeutet, daß er von irgend einer Seite dabei wirkliche kräftige Unterstützung gefunden habe. Ja seine ganze Aussage darüber, daß es nicht zu jener Nöthigung kam, daß die falschen Brüder es dahin zu bringen suchten, daß diese nur sich eingedrängt haben, um seiner Freiheit nachzuspüren und dieselbe zu unterdrücken, daß er auch nicht für den Augenblick denselben nachgegeben habe, um die Wahrheit des Evangeliums zu erhalten, alles dieß kann, so wie es gesagt ist, nur den Eindruck hinterlassen, daß er des Sieges nicht ohne eine gewisse Bitterkeit gedenkt, darüber nämlich, daß er jener unwürdigen Partei gegenüber einen so harten Kampf allein zu bestehen hatte. Es liegt bis hierher nichts vor, was uns das Recht gäbe, die ganze Jerusalemische Gemeinde einschließlich ihrer Leiter als Gegner des Apostels in der großen Streitfrage zu denken; aber ebenso wenig dürfen wir annehmen, daß er von dieser Seite Unterstützung gefunden habe. Die Worte des Apostels deuten vielmehr darauf hin, daß die falsche Rücksicht auf die Gesetzesseiferer überwog und daß man ihm daher den Vorschlag machte, wenigstens für den Augenblick hier mit Titus nachzugeben und so den Frieden zu erhalten, das Weitere der Zukunft überlassend. Wenigstens sagt uns der Apostel, B. 5, daß er sich dazu nicht herbeigelassen habe ¹⁾, und wir dürfen daraus schließen, daß man ihm die entsprechende Zumuthung gemacht hat. Wenn dieß so war, so läßt sich um so mehr annehmen, daß die Eiferer die Masse mit sich fortgerissen hatten; denn nur in diesem Falle erklärt es sich, daß auch die gemäßigteren Elemente geneigt waren, so große Rücksicht auf dieselben zu nehmen. So bestätigt sich auch durch diese Andeutungen des Paulus die Vermuthung, daß die Urapostel

¹⁾ Die Worte οὐδὲ πρὸς ὧν ἐῖςαμεν kommen nur dann zu ihrem vollen Recht, wenn man darin die Unterscheidung beachtet zwischen Nachgeben überhaupt und Nachgeben für den Augenblick. Nur glaube ich nicht, daß man (vergl. Wieseler a. a. O. S. 117) daraus schließen darf, Paulus wolle sagen, unter anderen Umständen, nämlich wenn nicht diese Gegner gerade die Forderung gestellt hätten, wäre ihm selbst das Nachgeben möglich gewesen. Mindestens ebenso berechtigt in den Worten, besser entsprechend aber der ganzen Haltung des Apostels ist die Erklärung, daß er damit nur andeutet, was man ihm zugemuthet hat.

in diesem Augenblicke die Macht nicht in Händen hatten, daß sie ihnen vielmehr durch eine extreme Geseßespartei thatsächlich entwunden ist; sie haben das Steuer verloren. Diese Geseßlichen nennt der Apostel falsche Brüder und will damit erstens sagen, daß sie nicht Genossen des wahren Christusblaubens sind, aber indem er sie zugleich als eingeschlichen bezeichnet, drückt er weiter aus, daß sie nicht ursprünglich zu der Gemeinde gehörten, sondern ein neuerer fremdartiger Zuwachs derselben sind. Ja, er legt diesem ihrem Eintritt geradezu das Motiv unter, dem Heidendchristenthum zu wehren, also der Christusgemeinde von Jerusalem aus ihren streng jüdischen Charakter zu wahren. Denn wir können alles dieß nur auf die Gemeinde in Jerusalem beziehen, nicht auf Eindringlinge in der Antiochenischen; die Bemerkung in V. 5 schon läßt darüber keinen Zweifel. Diese unmachgiebige Festigkeit des Apostels selbst bezieht sich unzweifelhaft auf die Verhandlung in Jerusalem, und nur von seiner dortigen Begegnung kann er sagen, daß ihr Ziel auch gewesen, die Wahrheit des Evangeliums für die Zukunft, zum Besten der Heidenchristen der Gegenwart, zu retten.

Alles Bisherige konnten wir der ersten Aussage über das Ergebnis der Streitverhandlung in V. 3 — 5 entnehmen, und es ergibt sich schon aus diesem Theile ein ziemlich deutliches Bild der Lage in Jerusalem überhaupt und insbesondere, soweit dieselbe die Apostel betrifft. Aber hiezu kommt nun noch die ausdrückliche Aussage über das Verhalten der letzteren in V. 6, welche gewissermaßen die Probe für die bisherigen Wahrnehmungen bilden muß. Das Thatsächliche in diesem sonst nicht leicht ganz sicher zu deutenden Vers ist jedenfalls klar in den Schlußworten enthalten: *ἔπειτα γὰρ οἱ δοξάζοντες ἠδὲν προωρούμετο*. Es ist im Grunde ein müßiger Streit, ob das letztere Verbum den Antrug einer Auflage oder die Vortage im Sinne einer Mittheilung bedeute. Denn materiell kann zwischen beidem kein Unterschied sein. Uebrigens ist das Wort zweifellos im Hinblick auf das *ἀποδέχου* in V. 2 gewählt ¹⁾. Wenn dort der

¹⁾ Dieß liegt jedenfalls näher, als auf das *προωρούμετο* in 1, 16 zurückzugeben und zu erklären: nicht sie haben eine Frage oder Sache ihm vorgelegt, sondern umgekehrt er ihnen (Hofmann a. a. O. S. 97). Wie kann der Satz dann eine Begründung für das Verhergebende sein? Nur dadurch, daß man *οὐδὲν γὰρ διαφέρει* erklärt, er habe keinen Anlaß gehabt, sich über sie und ihre Stellung auszusprechen. Dieß ist aber viel zu wenig. Er sagt vielmehr, es sei ihm einelei, Wem er sie nicht auf die Person. Anders stellt sich die Sache bei Hol

Apostel die Apologie seines Heidenevangeliums als eine Vorlage bezeichnet, welche er den Jerusalemiten macht, so kann er hier nur sagen, daß sie ihm kein Aeußerdem gestellt haben, thatsächlich also, daß sie nichts von ihm bekehrten, was diese Freiheit eingeschränkt hätte. Auch die vorhergehenden Worte des Vers 6 sind dem Hauptinhalte nach nicht dunkel, nur die Satzbildung kann zweifelhaft sein. Entweder stehen die Worte *ἀπὸ δὲ τῶν δοξοῦντων εἶπαι τι, ὅποιοι ποτε ἦσαν, οὐδὲν μοι διαφέρει* einen zusammenhängenden Satz vor, dessen Sinn ist: von Seiten der Häupter aber, so hoch sie einst standen, habe ich mich um nichts zu kümmern. Oder aber der Apostel hat, wie die Meisten annehmen, mit *ἀπὸ δὲ τῶν δοξοῦντων* einen Satz begonnen, den er durch eine mit *ὅποιοι ποτε ἦσαν, οὐδὲν μοι διαφέρει* beginnende Einschaltung unterbricht und nachher zwar dem Gedanken nach wieder aufnimmt, aber mit *ἐμοὶ γὰρ οὐκ* in einer anderen Form vollendet. Die erstere Annahme ist nicht ohne starke Härten durchzuführen, die zweite wird vornehmlich dadurch sicher, daß die Worte *ὅποιοι ποτε ἦσαν, οὐδὲν μοι διαφέρει* *προσώπων ὁ θεὸς ἀνθρώπων οὐ λαμβάνει* wirklich dem Gedanken nach eine Unterbrechung sind; denn diese Worte sind aus der Gegenwart des Apostels heraus gesprochen und nur auf diese zu beziehen; es ist aber nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser schon bei der ersten Erwähnung der *δοξοῦντες* abspringen wollte, sondern diese Erwähnung gehörte noch zu seiner Erzählung selbst und gab ihm nur unwillkürlich Anlaß zu der Seitenbemerkung, welche die jetzige Opposition gegen sein Werk in Galatien vor Augen hat. Dieser inhaltliche Charakter des Zwischensatzes ergibt sich nicht nur aus der Präsenzform sondern auch aus dem Verhältniß zu seinem Meißzwecke. War er doch ganz besonders deswegen nach Jerusalem gegangen, um sich mit diesen *δοξοῦντες* zu verständigen, so kann er von ihnen für die damalige Zeit nicht sagen, daß er sich nicht um sie kümmere und daß vor Gott kein Ansehen der Person sei, denn damals hatte er sich um sie bekümmert und in gewissem Sinne ihr Ansehen anerkannt. Wohl aber konnte er, indem

sten, zum Evangelium des Paulus, und Petrus E. 257, Anm., welcher ebenfalls an die Parallele von L. 16 anknüpft, darauf hin aber erklärt, die *δοξοῦντες* hätten dem Paulus in Beziehung auf sein Heidenevangelium gar nichts mitgeteilt (weil sie nämlich ihrerseits darüber keine Offenbarung hatten). Aber *προσώπων* muß wegen des Gegensatzes zum Folgenden (*ἀλλὰ τοῦναντίον οὐκ*) auf die damalige Verhandlung gehen. Von dieser aber konnte Paulus nicht überhaupt sagen wollen, die Apostel hätten ihm das Heidenevangelium nicht mitgeteilt, sondern nur, sie hätten ihm nichts vorgelegt, die damalige Frage betreffend.

er von seinem Zwischensatz zur Sache zurückkehrt, den Gedanken, daß Gott nicht auf die Person sehe, gerade mit dem damaligen Verhalten der *δοξοῦντες* begründet: *ἐποὶ γὰρ οὐ δοξοῦντες οὐδὲρ προσώπιστα*. Ver gleichen wir nun aber diese Aussage mit dem Vorigen, so ist vor Allem zu beachten, daß der Gegenstand nicht völlig der gleiche ist. Mit diesem *προσωπιστα* kehrt der Apostel zurück zu dem *ἀρεθίστον* des V. 2, es bezieht sich also die entsprechende Erklärung der Ur apostel auf sein Heidenevangelium und dessen Grundsätze im Allgemeinen, während unmittelbar zuvor von der Beschneidung des Titus die Rede war, einer Frage, die zwar aufs engste mit der Principienfrage zusammenhängt, aber doch nicht damit zusammenfällt. Es ver trägt sich ganz gut zusammen, daß dieselben Urapostel zwar den Paulus bei dem jüdischen Andrängen der Eiferer in Betreff des Titus im Stiche ließen, vielleicht sogar zur augenblicklichen Nachgiebigkeit riefen, und daß sie dann doch, wenn er nun ihre eigene Ansicht forderte, keinen Widerspruch gegen seine Darlegung zu erheben wußten. Daß sie ihm durch dieses letztere Verhalten doch nicht genügten, spricht sich in der gereizten Bemerkung über ihre Personen deutlich genug aus; auch hier überdies läßt sich erkennen, daß er keine Unterstützung von ihnen gefunden hatte, und es ist nun bloß noch übrig, die letzte Probe dieser Annahme an dem weiteren Berichte über den Vertrag, den sie mit ihm schlossen, zu machen.

Dieser Vertrag ist das Deutlichste in der ganzen Berichterstattung des Apostels. Jakobus, Stephas und Johannes haben die Gemeinschaft zwischen sich und Paulus durch Handschlag anerkannt und dabei festgesetzt, daß er die Heidenmission treiben sollte, wie sie die Judenmission. Dieß sind die Hauptpunkte. Einen untergeordneten Anhang bildet ihr Wunsch, daß Paulus und die Seinigen der Armen (in Jerusalem) gedenken sollten. Die Motive der Urapostel bei diesem Uebereinkommen liegen in der thatsächlichen Wahrnehmung über die Thätigkeit des Paulus und seine Erfolge, worin sie den Beweis eines göttlichen Auftrages (*ἐπιτέλεμα*) und einer ihm ertheilten *χάρις* erkennen müssen. Diese Motive sind offenbar die Gründe des Paulus selbst, welche er ihnen vorgestellt hat und welchen sie nicht wider sprechen konnten. Daß dieselben von ihm ausgehen, läßt sich schon V. 7 an der Parallele seines Auftrages für das *ἐβανγέλιον τῆς ἀρχο-βερίας* mit dem des Petrus für das der *πρωτοπρεβιά* erkennen, und in V. 8 fällt er mit den eingeschalteten Worten *ὁ γὰρ ἐρεγγύσας Πέ-τρον κτλ.* geradezu in seine damalige Rede zurück. Dieß ist aber von

großer Bedeutung für das Verständniß des Vertrages selbst. In diesem Vertrage ist im vollen Umfange zu würdigen, was in dem *δεξιὰς ἰσχυρὰς ἐπὶ τοῖς βασιλεῦσι τῶν οὐρανῶν* liegt. Nämlich nicht eine bloß persönliche Anerkennung oder ein unbestimmter Ausdruck der brüderlichen Liebe, sondern nach dem ganzen Sprachgebrauch des Apostels kann es nur die Anerkennung der Glaubens- und Heiligthumsgemeinschaft sein ¹⁾. Es fragt sich nur, ob in derselben die Anerkennung der Principien des paulinischen Heidenewangeliums auch schon mitinbegriffen ist. Wer dieses annimmt, der muß nun andererseits den zweiten Theil des Vertrages abschwächen, in welchem eine bleibende Unterscheidung innerhalb dieser Gemeinschaft aufgestellt wird. Man versteht diese Theilung dann entweder bloß nach Land und Volk vom Wirkungsgebiete oder persönlich, aber jedenfalls so, daß darin keine Verschiedenheit der Grundsätze und des Verfahrens liegt. Aber diese Vorstellungen sind nicht durchzuführen, wie schon oft gezeigt worden ist. Die richtige Erklärung des Vertrages selbst liegt unstreitig in den von Paulus B. 7 vorangestellten Motiven, in welchen er nicht zwischen Judäa und den Heidenländern, auch nicht bloß zwischen den Personen, sondern zwischen dem *εὐαγγέλιον τῆς ἀποστόλου* und dem *εὐαγγέλιον τῆς προφητείας*, dem Auftrage für das eine und dem für das andere unterscheidet. Da er sich nun überdies dabei B. 8 auf den bereits erreichten Erfolg beider Theile beruft, so kann er damit nur dieses *εὐαγγέλιον*, wie es bisher hier und dort getrieben wurde, verstehen. Die Motive gehen also darauf, daß es jeder Theil bei seinem bisherigen Verfahren und den dasselbe bedingenden Grundsätzen belassen solle, das heißt Paulus bei der Predigt der Freiheit vom Gesetz unter den Heiden, die Andern bei der Predigt des Evangeliums innerhalb des Gesetzes. Das Gewicht dieser Betrachtung wird noch verstärkt, wenn wir nun die vorige Bemerkung anwenden, daß der Apostel in diesen Motiven uns offenbar die Vorstellungen aufbewahrt hat, welche er selbst den Säulenaposteln machte. Wir erkennen daraus, daß er von ihnen in diesem Augenblicke gar nicht verlangte, daß sie für sich selbst seine Grundsätze sich aneignen, daß sie sozusagen zu ihm übertreten sollten. Er hat ihnen dieß gar nicht zugemuthet, sondern Alles, was er von ihnen begehrte, war die Anerkennung seiner Freiheit auf seinem Gebiete. Und um nur diese zu erlangen, hat er kein Bedenken getragen, auch ihnen ihre Weise

¹⁾ Vergl. besonders 2 Cor. 9, 13.

zu lassen und dieselbe in ihrer ganzen jetzigen Zurückhaltung für ihr Gebiet anzuerkennen. So ist also eine Scheidung anerkannt, welche im vollsten Sinne sich auf die Grundsätze des Verfahrens selbst bezieht, und nur auf der Grundlage, daß jeder Theil die volle Freiheit und Unabhängigkeit des andern anerkennt, ist diejenige Einheit angesetzt, welche durch den Handschlag bestätigt wurde. Wir haben daher auch in diesem letzten Acte, welcher die Reise nach Jerusalem abschließt, nur eine weitere Bestätigung dafür, daß die Häupter der dortigen Gemeinde nicht mit Paulus selbst gehen und eben deswegen sehr wohl bei dem entscheidenden Streite über Titus eine mindestens schwankende Haltung einnehmen konnten.

Das letzte Ergebniß dieser Verhandlungen ist nun allerdings so wenig ein eigentlicher Abschluß als das erste. Dieses bestand darin, daß Titus nicht beschnitten wurde, aber damit war noch nicht die Anerkennung erreicht, daß die Heiden überhaupt nicht beschnitten werden sollen. Jenes sicherte ihm wenigstens von Seiten der Hauptpersonen die Anerkennung seiner Freiheit. Aber auch sie gingen damit nicht zu seinen Grundsätzen über. Daß diese Trennung beider Gebiete nur den Charakter einer vorläufigen Auskunft hat, liegt auf der Hand. Sie wäre auch als solche geradezu unerträglich, wenn man nicht im Auge haben müßte, daß im Hintergrunde der Gedanken aller Theile stehen konnte, die Wiederkunft des Herrn selbst werde die Entscheidung bringen. Aber die praktischen Schwierigkeiten der Gegenwart bleiben darum nicht minder groß. Denn wie kurz oder wie lange dieses Verhältniß dauerte, so waren Berührungen beider Theile nicht zu vermeiden, und es war dasselbe an sich ein beständiger Reiz für die Gesetzesseiferer, den Kampf wieder aufzunehmen. Wie dürftig in diesem Stücke die Auskunft war, zeigt am meisten die Schlußstipulation zu Gunsten der Armen von Jerusalem. Was kann diese hier für einen Sinn haben, als daß durch solche Gaben als Beweise der Liebe von paulinischer Seite vielleicht auf die widerstrebenden Jerusalemiten doch noch mit der Zeit ein günstiger Eindruck gemacht werden möchte? Um so mehr zeigt gerade diese Bestimmung, daß die Urapostel den Vertrag für sich und nicht im Namen ihrer Gemeinde abschloß, daß sie diese nicht hinter sich haben und daher auch eine sichere Gewähr für diesen Frieden nicht geben können. Aber auch für Paulus selbst konnte das Uebereinkommen nur im Augenblicke befriedigend sein, denn das Fortbestehen der Gesetzesverpflichtung in dem ganzen einen

Theile der Gläubigen widersprach dem innersten Grunde seines Evangeliums. Schwerlich dürfen wir annehmen, daß er sich dessen in diesem Augenblicke noch nicht mit voller Klarheit bewußt gewesen. Aber um so mehr war der Schritt dann auch von seiner Seite nur ein vorläufiger.

Nichtsdestoweniger ist diese Abkunft ein großer Moment, von höchster Bedeutung und Tragweite. Nicht nur auf Seiten des Apostels Paulus, der mit der vollen Freiheit seines Verfahrens Grund und Zukunft der Kirche bei diesem Zusammentreffen fest behauptet hat und der eben diese Anerkennung seiner Freiheit durch die einst so hoch geltenden Autoritäten als schlagenden Beweis seines Rechtes anführen kann, als Beweis dafür, daß seinem Evangelium der Charakter göttlicher Offenbarung immer gewahrt blieb. Sondern ebenso auf Seiten der Urapostel. Sie standen nicht auf der Höhe der Erkenntniß, um diese Freiheit des Evangeliums, welche sie dem Andern gestatteten, selbst sich anzueignen. Sie hatten nicht die Kraft, die Verhältnisse, in welchen sie lebten, zu durchbrechen. Aber es ist doch viel zu wenig, wenn man in dem Vertrage von ihrer Seite nichts als ein bloßes Geschehenlassen findet. Der Apostel Paulus hat sie bei aller Zurückhaltung, mit welcher er ihren Standpunkt ehrte, dennoch unwiderstehlich vor die entscheidende Frage gestellt. Und ihre Antwort war bei allen praktischen Mängeln dem Geiste nach doch der Größe der Sache entsprechend. So lange diese Frage über die Anerkennung des paulinischen Heidenthums nicht an sie herangetreten war, waren sie, die das *εὐαγγέλιον τῆς προτομῆς* ausschließlich trieben, nichts Anderes als christusgläubige Juden, und es war für sie kein Anlaß da zu der Entscheidung darüber, ob es auch einen Christusglauben ohne Judenthum geben könne. Diese Frage haben sie auf die Darlegung des Paulus bezogen. Bis dahin war die *κοινωνία* der Christen eine Glaubensgenossenschaft innerhalb des Judenthums. Es gab gläubige Juden und ungläubige Juden, aber über beiden und sie beide umfassend stand die Religionsgemeinschaft des Judenthums selbst. Die Bestimmungen des Vertrages mit Paulus setzen an die Stelle dieses Verhältnisses ein anderes. Durch sie stehen nun neben einander gläubige Juden und gläubige Heiden, und das Obere, beide umfassende ist die *κοινωνία*, die Religion des Christusglaubens. Durch diese Umstellung ist der Vertrag wahrhaft epochemachend, er ist der Anfang, mit welchem die christliche Universalkirche ins Leben tritt. Mag auch diese Folge nicht in ihrem ganzen Umfange von ihnen erkannt sein, so ist der Entschluß der Urapostel

dennoch eine sittliche That, in welcher der innerste Geist ihres Glaubens leuchtend hervorbricht ¹⁾).

Wenn sie diesen Standpunkt nicht festzuhalten vermochten, wenn ihre spätere Stellung eine ungleiche und selbst das Verhalten des Einzelnen ein unsicheres in sich ist, so that dieß der Bedeutung jenes Momentes keinen Eintrag, es ist im Gegentheile nur ein neuer Beleg dafür. Das Schwanken des Einen, das Zurückgehen des Anderen zeigt gerade am deutlichsten, wie viel sie damals auf sich genommen haben, und setzt erst in das volle Licht, wie mächtig die Bande waren, welche es zu zerbrechen galt. Der Bericht des Paulus im Galaterbriefe erweitert sich erst zu einem vollen historischen Gemälde, indem er auch aus dieser Nachgeschichte der Jerusalemischen Verhandlung ein bedeutsames Bild anreicht, seinen Streit mit Petrus in Antiochien. Die Art und Weise, wie er zu diesem übergeht, 2. 11, läßt mit Jug vermuthen, daß dieser Vorfall bei dem jetzigen Angriffe auf ihn in den Galatischen Gemeinden zur Sprache gekommen und dabei zu seinem Nachtheile verwendet worden war ²⁾. „Als aber

¹⁾ Man darf ohne Zweifel den Nachdruck darauf legen, daß Paulus im Galaterbriefe diese Uebereinkunft mit den Uraposteln, soweit sie von den letzteren ausgeht, als einen Entschluß darstellt, zu welchem denselben die Motive eben in diesem Augenblicke erwachsen sind. Die unbefangene Eregese vermag dieß nicht zu verkennen in den Worten: *ἀλλὰ τοῦναντίον ἰδοῦτες, ὅτι — — —, καὶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἡμῶν — — — δεξιὰς ἰδοῦναι κτλ.* Die Ansichten über die Stellung der Urapostel würden aber weniger auseinandergehen bei vollständiger Beachtung dieses Momentes, wofür man dadurch genöthigt wird, auf die Annahme einer sich gleichbleibenden Haltung derselben zu verzichten. Nimmt man die letztere an, so wird man entweder geneigt sein, um der Uebereinkunft willen, welche doch zuletzt wirklich zu Stande kam, auch rückwärts zu schließen, daß von dieser Seite dem Apostel keine Schwierigkeit gemacht worden, daß ihm nur Entgegenkommen bewiesen worden sei. Oder man hält sich an die vielen und unwiderleglichen Anzeichen des Gegentheils im Vorhergehenden und unterschätzt dann die wirkliche Tragweite und den inneren Werth der Handlung, in welcher die Urapostel das Recht des Heidendchristenthums anerkannten. Fertige Ansichten hierüber können sie aber unmöglich von Anfang an gehabt haben. Der Boden der Freiheit mußte dem Geseze abgewonnen werden im Kampf und es ist gar nicht anders denkbar, als daß in diesem Proceß Momente von epochenmachender Bedeutung, Wendungen entscheidender Art mitten unter vielen Schwankungen eintreten. Daß wir dieß als Thatfache kennen, verdanken wir dem Berichte des Apostels Paulus.

²⁾ Ob man den Vorfall benutzte, um dem Paulus Streitsucht oder Menschenengeßigkeit (gegenüber von den Heiden) vorzuwerfen oder seine Abhängigkeit nachzuweisen, ist nicht bestimmt zu erkennen. Das Letztere aber ist das wahr-

Petrus nach Antiochien kam, widersprach ich ihm ins Gesicht, weil er verurtheilt war“ ¹⁾. In dieser Wendung spricht sich aus, daß die Lage des Paulus gegenüber von Petrus mit einem Male eine ganz andere geworden war, als man nach dem Vorigen annehmen sollte. Die Erzählung ist kurz, aber völlig klar. Zwischen den Zeilen haben wir dabei wahrscheinlich nur zu lesen, daß Paulus selbst bei der Ankunft des Petrus anfangs nicht in Antiochien gegenwärtig war, sondern erst durch die Kunde von dem Vorgefallenen zu kommen veranlaßt wurde. Denn in V. 21 spricht er von dem Umgange des Petrus mit den *Brü* ganz ohne irgend eine Betheiligung von seiner Seite voraussetzen. In V. 14 sagt er dann: „Aber als ich sah, daß sie nicht richtig wandeln nach der Wahrheit des Evangeliums“, und deutet damit an, daß er erst handelnd eingreift, nachdem er sich von dem Gange der Dinge, also vom Rechte der Anklage überzeugt hat. Petrus war mitten in die heidenchristliche Gemeinde hineingetreten und pflog die Tischgemeinschaft mit ihren Gliedern. Nach diesem aber kamen jüdische Christen von Jerusalem ἀπὸ Ἰακώβου, was nur bedeuten kann: von Jakobus veranlaßt ²⁾. Sobald sie da sind, zieht sich Petrus zurück, sondert sich wieder ab; er fürchtet die Beschneitenen. Sein Beispiel reißt auch die anderen Juden, selbst den Barnabas mit fort; Paulus bezeichnet ihrer aller Verhalten als Heuchelei, weil es nur von der Furcht, nicht von eigener Ueberzeugung geleitet ist. Und dieß ist nun auch der Angelpunkt, welchen er einsetzt, indem er den Petrus in der Versammlung zurechtweist. Was er da gesprochen, wiederholt er in gedrängten Sätzen, in meisterhafter Dialektik und Darlegung der ganzen Folgen des Evangeliums, das heißt des Glaubens an Christus selbst. Dieses Evangelium ist der Glaube an Christus Jesus, und dieser Glaube heißt, daß wir durch ihn gerechtfertigt werden wollen; wer dieses sucht, der bekennet, daß

scheinsten; denn ihm ist es offenbar darum am meisten zu thun, zu beweisen, wie er Widerstand geleistet.

¹⁾ Man darf aber nicht dazu setzen: verurtheilt von den Antiochenischen Christen. Dieß gibt den schiefen Gedanken, daß Paulus nur aus Rücksicht auf das Urtheil Anderer einschritt. Und überdieß wird der Gedanke dadurch abgeschwächt. Paulus stellt diese Verurtheilung ohne ein Subject derselben hin, weil er sie ganz objectiv verstanden wissen will. Es ist geschehen durch die Sache selbst, und daher erläutert durch das Folgende.

²⁾ Vergl. dazu Weizeler a. a. O. S. 160 f., der treffend bemerkt, daß man zwar keinen unmittelbaren Beweis für eine Sendung hat, daß aber in jedem Falle die Betreffenden als Gesinnungsgenossen des Jakobus bezeichnet werden sollen.

er durch nichts Anderes, also nicht durch Gesetzeswerke gerechtfertigt werden kann. Dieß ist der Kern seiner Ausführung. Die Anwendung aber beruht darauf, daß Petrus durch sein neuerliches Verhalten dem Gesetze die Kraft der Entscheidung über den Charakter des Menschen als gerecht oder als Sünder beilegt, wodurch er seinen eigenen Glauben verurtheilt. Unter diesen Gesichtspunkten erläutert sich der Sinn seiner Rede von selbst. Die Einleitung knüpft an den Widerspruch an, in welchen Petrus sich durch den Wechsel seines Verhaltens gesetzt hat. B. 14: Erst lebt er, der doch Jude ist, heidnisch und nicht jüdisch, wie kann er jetzt die Heiden nöthigen wollen, jüdisch zu leben? Darauf folgt der Hauptgedanke, B. 15. 16: Die jüdischen Christen, Paulus selbst wie Petrus, sind durch ihre Abstammung Juden, nicht Sünder wie die Heiden, nämlich im Sinne des Gesetzes, nicht Uebertreter des Gesetzes und von diesem verurtheilt. Demungeachtet haben sie den Glauben an Christus Jesus angenommen, denn sie haben erkannt, daß der Mensch nur durch diesen Glauben, nicht durch Gesetzeswerke gerechtfertigt wird; mit der Annahme dieses Glaubens haben sie also das Bekenntniß abgelegt, daß in den Gesetzeswerken keine Rechtfertigung zu finden ist. Darauf folgt die Polemik, B. 17 — 19: Wer also die Rechtfertigung so in Christus sucht, kann nicht annehmen, daß er dadurch selbst wieder zu einem Sünder, Uebertreter wird, daß Christus selbst die Sünde vermittele ¹⁾. Eine

¹⁾ In der zweiten Wendung der Rede, 2, 17 ff., kann doch zunächst nur B. 17 streitig sein, und zwar die Worte: *εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιώσθαι ἐν Νοτῇ ἐρί-
σθαι καὶ αὐτοὶ ἀμαρτωλοὶ* — —. Zuerst ist auszuschließen die Erklärung von unwürdigem Wandel, thatsächlichem Sündigen der Christen, wovon im ganzen Zusammenhange gar nicht die Rede sein kann. Es kann sich vielmehr nur um eine Folgerung aus dem Christusblauben handeln und daher entweder davon, daß die christusgläubigen Juden, weil sie das Gesetz nicht beobachten, als ἀμαρτωλοὶ erscheinen, oder davon, daß an denselben durch ihr Suchen nach der Rechtfertigung in Christus constatirt wurde, sie seien unter dem Gesetze auch ἀμαρτωλοὶ gewesen. In beiden Fällen kann der Judoist schließen, also sei Christus ἀμαρτωλὸς διδωκός, entweder im ersten Falle, weil seine Gläubigen im gesetzklofen Stande leben, oder im zweiten Falle, weil alle seine Anhänger in ihrem Bewußtsein erst ἀμαρτωλοὶ werden müssen. Der falsche Schluß ist im letzteren Falle künstlicher als im ersteren, auch kann man die Analogie von Röm. 6, 1 für die erstere Auslegung geltend machen. Demungeachtet ziehe ich mit Holsten a. a. O. S. 281 (ähnlich Hofmann a. a. O. II, 1. 2. Aufl. S. 31 ff.) die erstere Erklärung vor, und zwar: 1) weil ζητοῦντες — — ἐρίσθαι darauf hinweist, was herauskam, wie sie sich zum Christusblauben entschlossen, und 2) weil auf diese Weise die Worte an die unmittelbar vorher angezogene Psalmstelle anknüpfen.

solche Annahme liegt in dem Verhalten dessen, der das Gesetz aufgelöst hat und es nun wieder geltend macht, also wieder aufbaut, wodurch er sein voriges Thun als Uebertretung darstellt. Die Auf-

Zur Ausgleichung darf man übrigens annehmen, daß der Sinn in der Folgerung, daß Christus *ἀμαρτίας διάκονος* werde, bei den beiden Erklärungen des Vorder-satzes nicht wesentlich anders ist. Denn für den Judaisten fiel beides zusammen. Wenn er sah, daß der christusgläubige Jude alles Vertrauen auf seine gesetzliche Vergangenheit aufgab, so sah er eben damit zugleich, daß dieser selbst christusgläubige Jude in der Gegenwart das Gesetz nicht mehr beobachtete, und eben deswegen konnte er ganz allgemein folgern: *Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος*. Christus wird zum *ἀμαρτίας διάκονος*, weil er zuerst seinen Gläubigen das Gesetz nimmt und weil ihnen dann für alle Zukunft dasselbe genommen ist, damit aber nichts bleibt, nach des Judaisten Meinung, — als die *ἀμαρτία*.

Was dann weiter folgt, würde sich ganz glatt anschließen, wenn statt B. 18 sogleich B. 19 folgen würde. Die Verneinung, mit welcher Paulus jene Folgerung abweist, wäre durch den Gedanken begründet, daß der Christ ja vielmehr dem Gesetze nur abgestorben ist, um Gott zu leben, also nicht in der *ἀμαρτία* zu leben. Daß aber die Absicht des Apostels nicht so einfach ist, zu beweisen: mit Christus kommen wir nicht in die *ἀμαρτία*, sondern in ein Leben für Gott, kann man freilich schon aus B. 19 erkennen, wo die Worte *διὰ νόμον νόμος ἀντίπαρὸν* nicht übersehen werden dürfen, aber auch aus B. 21, wo deutlich erhellt, daß auch diese Ausführung über das Leben in Christus noch der Widerlegung der Gesetzesgerechtigkeit und aller ihrer Konsequenzen diene. Diese Wahrnehmung erleichtert von selbst das Verständniß des Zwischengedankens, der in B. 18 enthalten ist. Die Worte dieses Verses sind wegen ihrer allgemeinen Fassung scheinbar vieldeutig. Dieß verschwindet jedoch, wenn man beachtet, daß bei dem Satze *παράπαρτ' ἐναντὶν ἀντιπαρα* (vergl. Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 154; Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1858, S. 167, Note 2) nur an den Vorwurf der Gesetzesübertretung gedacht werden kann, welcher unter der Voraussetzung des Vorder-satzes anerkannt werde, — wodurch dann auch die Erklärung des Vorder-satzes gegeben ist. Das heißt: *εἰ γὰρ ἂν κατέλυσα, τὰτα πάντα οἰκοδομῶ* kann nur von der Wiederaufrichtung der aufgegebenen Gesetzesverbindlichkeit verstanden werden. Dieß ist aber auch darum unzweifelhaft, weil damit der Vorhalt des B. 14 an Petrus ganz deutlich wieder aufgenommen ist. Das war ja eben das Thun des Petrus und der anderen Juden gewesen, wenn sie erst *ἐθνικῶς* gelebt hatten in der Konsequenz ihres Christusblaubens und dann wieder die Verbindlichkeit des Gesetzes geltend machten. Dadurch erklären sie selbst ihren Christusblauben mit seiner Konsequenz zu einer *παράβασις* und damit ist auch die Folgerung *Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος* erklärt. Freilich erwartet man bei B. 18 mit *γὰρ* nicht eine Begründung dieser Folgerung des Gegners, sondern eine Begründung des abweisenden *μη γοῦντο*. Der Apostel hat es aber auch wohl im letzteren Sinne gemeint: er will in den Worten *εἰ γὰρ ἂν κατέλυσα, τὰτα πάντα οἰκοδομῶ* die Absurdität dieses Verhaltens charakterisiren, durch welches allein der Vorwurf des *παράπαρτ' ἐναντὶν ἀντιπαρα* begründet werde, er will also mit diesem Satze sagen: die Folgerung: *Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος*, ist unbegründet, weil ich ja nicht

lösung ist das Christwerden; es ist beim Juden ein Absterben für das Gesetz in seiner Verbindlichkeit, wodurch er eben Gott zu leben beginnt. Dieses Leben, begründet auf den Tod Christi, zeichnet er B. 20 f. noch weiter nach der Seite seines Principis und seiner Motive, um zu zeigen, daß dasselbe jedes Vertrauen auf Gesetzesgerechtigkeit ausschließen muß. Mit Christus gekreuzigt weiß er sein jetziges Leben als ein Leben Christi selbst in ihm, daher nicht ein Leben im Aelich, sondern im Glauben an den Sohn Gottes, und ist sich bewußt, durch die Gnade Gottes gerecht zu werden, wie sie sich im Tode Christi erwiesen hat, und nun umsonst wäre, wenn er noch Gerechtigkeit durch das Gesetz annehmen würde.

Diese Ausführung stellt also mit unerbittlicher Consequenz an das Licht, daß durch den Glauben an Christus das Gesetz aufgegeben wird, eine Consequenz, welche dem Juden so gut gilt wie dem Heiden. Auf dem gesetzlichen Standpunkt war er eben durch sein Gesetz davor geschützt, ein *ἑνωσιολός* zu sein. Da er aber mit seinem Christusglauben die Rechtfertigung in Christus sucht, ist es ein innerer Widerspruch, anzunehmen, daß auch für den, welcher an Christus glaubt, noch die Beobachtung des Gesetzes nothwendig sei, um nicht ein *ἑνωσιολός* zu sein. Auch von dem gläubigen Juden also muß die Anerkennung unausweichlich gefordert werden, daß dem Gesetze keine Verbindlichkeit mehr zukommt, eben weil es keine rechtfertigende Straft hat. Es ist aber hierbei wohl zu beachten, was dem Petrus aus seinem Verhalten vorgeworfen wird. Nicht das begründet den Vorwurf, wenn er als Jude noch jüdisch lebt — auf diese Frage geht Paulus gar nicht ein —, sondern das allein, daß er durch sein Verhalten die Heiden zur Beobachtung des Gesetzes nöthigen wollte, denn dadurch hat er die Verbindlichkeit des Gesetzes in jenem dem Christusglauben widersprechenden Sinne aufgestellt. Das Erstere zu berühren, war übrigens auch keine praktische Veranlassung da. Denn Paulus kann in dieser Beziehung den ganzen Vortheil benutzen, welchen ihm der andere Theil durch sein Schwanken gegeben hat. Dadurch, wieder aufbauen kann, was ich aufgelöst habe, und daher auch keine *κατέστροφος* vorliegt. So erhellt dann auch der Zusammenhang des B. 19, welcher abermals eine Begründung gibt, mit den Worten: *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμον νόμον ἀτίθιστον* —. Diese Worte begründen eben die absolute Unzulässigkeit des Wiederaufbauens, und zwar damit, daß das Auflösen (hier *νόμον ἀτίθιστον*) *διὰ νόμον* selbst geschehen ist, nämlich auf Grund des Schriftwortes selbst, womit er sich auf das Psalmwort in B. 16 zurückbezieht, und eben deswegen kommt er auch B. 21 noch einmal auf den Gegensatz der Gesetzesgerechtigkeit zurück.

daß er zuerst selbst mit den Heiden lebte, hat er sein nachfolgendes entgegengesetztes Verfahren in das volle Licht gesetzt und ist diesem erst der ganze Stempel der Gefährlichkeit aufgedrückt. Hier hat er eben wieder aufgebaut, nämlich die ganze alte Vorstellung, daß die Beurtheilung eines Menschen als ἀμαρτωλός eintritt, wo die Nichtbeobachtung des Gesetzes nachgewiesen wird.

Was Paulus praktisch von Petrus verlangt, ist nichts Anderes, als was auch der Vertrag von Jerusalem enthielt; er sollte die ganze Freiheit der heidnischen Christen anerkennen und denselben doch auch nicht die *zōrovola* versagen. Denn durch die Versagung der letzteren hatte er sie zum jüdischen Leben genöthigt oder doch zu nöthigen versucht, und damit war der Vertrag von dieser Seite aus gebrochen. Es hatte sich aber allerdings hierbei nur die praktische Unhaltbarkeit dieses Vertrages erwiesen, wie sie hervortreten mußte, sobald die beiden Theile in persönliche Beziehung traten. Sollte in der Pflege der letzteren die *zōrovola* zu ihrem Rechte kommen, so mußte nothwendig der eine oder der andere Theil seine Grundsätze aufgeben, entweder der Jude aufhören, jüdisch zu leben, oder der Heide anfangen, dieses zu thun. Petrus hatte zunächst das Erstere gethan, er hatte sich der Mehrheit gefügt, aber er war nicht dabei geblieben und bildete bald darauf mit den anderen Juden eine jüdische Partei, welche die Antiochenischen Heidenchristen zu sich herüberzuziehen suchte. Ueber die Ansichten des Petrus, welche diesem ganzen Vorfall vorausgingen, erfahren wir nichts. Nur das Eine ist deutlich genug ausgesprochen, daß Petrus bei seiner Rückkehr zum jüdischen Standpunkt nicht seiner Ueberzeugung folgte, sondern sich durch Furcht bestimmen ließ, und so behandelt ihn auch Paulus in der Streitrede, die er gegen ihn hält, ganz als einen Solchen, der im Princip mit ihm eins war, der selbst dieß durch die That bewiesen hat, und der sich nun durch seinen Abfall in unauflösliche Widersprüche mit sich selber verwickelt. Aber auch abgesehen hiervon ließe es sich nicht gut denken, daß Petrus, wenn er für sich ganz zweifellos an der Verbindlichkeit des Gesetzes festhielt, mit einem Male in Antiochien bloß durch die Eindrücke von dieser ihm neuen Erscheinung der heidenchristlichen Gemeinde überwältigt und, sich als Gast in derselben fühlend, sollte von seinem Judenthume abgefallen sein. Man kann nur annehmen, daß die Ueberzeugung von der Verbindlichkeit des Gesetzes schon vorher bei ihm erschüttert war. Aber freilich ebenso wenig dürfen wir uns ihn auf der anderen Seite als einen in klarer Ueberzeugung mit

Paulus übereinstimmenden Mann denken, wenn wir darauf sehen, wie rasch er von der einen Seite wieder zur anderen überging. Dieses Verhalten, wenn es eben nicht gänzliche Charakterlosigkeit sein soll, läßt sich nur erklären unter der Voraussetzung unsicherer Erkenntniß, unfertiger und schwankender Ansichten. Es genügt zur Erklärung, daß Petrus auf dem Standpunkte des Jerusalemischen Vertrages stehen blieb; so prägt sich der innere Widerspruch des letzteren in seinem Verhalten aus. Auf der einen Seite kann er nicht umhin, den Christusglauben in seiner Wahrheit auch in der heidnischen Form als den seinigen anzuerkennen, und damit fallen die Schranken des Gesetzes; auf der andern Seite üben diese noch ihre ganze Gewalt über ihn aus mit der Macht innerer Angewöhnung und er ist im Judenthum gebunden. Diesem in sich unsicheren und unhaltbaren Standpunkt treten nun von beiden Seiten feste und klare Grundsätze gegenüber. Auf der einen Seite Paulus, der die wahre Folge desjenigen Christusglaubens zieht, in welchem eine Gemeinschaft der gläubigen Juden und Heiden gegeben ist. Auf der anderen Seite aber ebenso Jakobus. Daß dieser zuerst, vor Paulus, in den Gang der Sache in Antiochien eingegriffen hat, ist nach diesem Berichte nicht zu bezweifeln. Oder warum würde Paulus gerade hervorheben, daß die Juden, welche den Petrus herumbrachten, von Jakobus herkommen? Wir können nur annehmen, daß sie von dem letzteren ihren Auftrag hatten, zuzusehen, was sich in Antiochien thun lasse, und den Petrus zurückzuziehen, dessen Verhalten in Jerusalem bekannt geworden war. Jakobus hat zwar den Vertrag in Jerusalem mit abgeschlossen, ja er ist hierbei von Paulus in erster Linie, an der Spitze der *δοκοῦντες* genannt. Dieß deutet jedoch wahrscheinlich nur darauf hin, daß er schon der eigentliche Vorsteher der dortigen Gemeinde war, was sich auch um so leichter erklärt, als Petrus neben ihm als der Vertreter des Apostolats, das heißt der Mission, erscheint. Jakobus konnte nun aber auch seinerseits an dem Vertrage festhalten, ohne doch das Verfahren des Petrus zu billigen. Er verstand denselben eben damit beharrlich so, daß zwar die Wege des Heidenchristenthums ungestört anerkannt werden sollen, daß aber die alte Gemeinde und ihre Angehörigen nach wie vor unverbrüchlich am Gesetze festzuhalten haben. Damit war ohne Zweifel als letzter Gedanke der Glaube verbunden, daß diese Form die wahre und allein zweifellos berechnete des Christenthums sei und daß auch das Heidenchristenthum nur durch den Rückhalt an diesem jüdischen Christusglauben seinen Bestand habe. Dieses ganze Ge-

bäude aber drohte zusammenzustürzen, als nun Petrus bei der ersten großen Probe sich abtrünnig erwies, daher die Sendung und ihre Wirkung. Was nun Petrus unter dem Einflusse dieser Sendung, da er doch die angeknüpfte Gemeinschaft mit den Heiden nicht wieder abbrechen wollte, diesen als Bedingung gestellt hat, oder was im Besonderen unter dem *wordetzer* verstanden ist, zu welchem er sie drängte, hat uns Paulus nicht gesagt. Es kommt auch nicht darauf an, ob diese Forderungen zunächst noch beschränkte waren; nur darf man nicht sagen, daß es sich lediglich um Bedingungen der Tischgemeinschaft gehandelt habe. Das *avroθer* mit den Heiden war allerdings auf Seiten des Petrus die Form, in welcher sich sein Aufgeben des Judenthums manifestirt hatte, denn hier lag für den Juden die Schranke, welche er seinerseits zu überschreiten hatte. Wenn er aber nun wieder am Judenthum festhielt und verlangte, daß der andere Theil sich ihm anschließen solle, so hatte dieser allerdings auch zuerst die Bedingungen der Tischgemeinschaft zu erfüllen, aber dabei konnte es nicht stehen bleiben, sondern der Grundsatz, von welchem aus diese Erfüllung gefordert wurde, drängte nothwendig weiter. Wir dürfen uns darüber keine Täuschung machen, daß es sich dabei um die Autorität des Gesetzes und daher auch um die Consequenzen derselben handelt, und nicht um gewohnheitsmäßige Neigungen und Abneigungen und darauf beruhende Sitten des einen Theils und die Anbequemung socialer Gefälligkeit andererseits. Die Beobachtung der Speisegebote ist ein Stück des Gesetzes, und an einen anderen Grund für dieselbe als das Gesetz hat kein Jude gedacht. Wir würden aber, wenn wir an einen solchen denken wollten, auch uns gänzlich von unserer Quelle, von der Darstellung des Galaterbriefes selbst entfernen. Das sind nicht untergeordnete sociale Fragen und Gegenstände beliebigen Ausgleiches, um derentwillen erst Jakobus von Jerusalem Gesandte an Petrus schickt und dann Paulus auf die Kunde des Vorgefallenen herbeieilt, um in großer Gemeinderversammlung den Petrus zu strafen. Ja, wir dürfen auch hinzufügen: das sind nicht Motive solcher untergeordneten Art, welche den Petrus selbst zum raschen Abfall von seinem ersten Verhalten bringen und in diesen peinvollen inneren und äußeren Zwiespalt versetzen. Und wer dürfte Angesichts der Antiochenischen Rede des Paulus selbst läugnen, daß es sich hier in der That noch einmal, wenn auch auf anderem Wege, um die Frage der Verbindlichkeit des Gesetzes für die Heiden gehandelt hat? Mag es auch in seiner Art und seinem Interesse liegen,

die Dinge bis in die Principien zu verfolgen, so darf man darum doch nicht schließen, daß er aus einer an sich unbedeutenden Sache ohne Noth eine Klage auf Leben und Tod des Christusglaubens gemacht habe ¹⁾.

Da Paulus im Galaterbriefe von der Mittheilung seiner Antiochenischen Rede sogleich zur weiteren sachlichen Ausführung übergeht, so erfahren wir nichts über den geschichtlichen Ausgang der Scene in Antiochien. Seinem Zwecke genügte die Mittheilung des Verlaufes bis hierher; denn er hat auch damit gezeigt, daß er in allen Tagen die Wahrheit seines Evangeliums behauptet und daß dieses eben dabei seinen Charakter als Offenbarung bewährt hat. Freilich nur in dem Falle konnte er sich darauf beschränken, wenn der Conflict in Antiochien seiner Zeit nicht ausgeglichen war. Wäre es dagegen zu einem Nachgeben des Petrus gekommen, so forderte eben dieser Zweck der Darstellung, daß er auch darauf einging, so gut wie er von Jerusalem nicht nur seine siegreiche Abwehr des Angriffs auf seine Freiheit, sondern auch den diese anerkennenden Vertrag mit den Uraposteln berichtet hat. Eine solche Ausgleichung war aber auch zu der Zeit nicht erreicht, als Paulus den Galaterbrief schrieb. Es läßt sich zwar nicht aus demselben beweisen, daß die Gegner, welche jetzt in Galatien die Beschneidung der Heiden forderten, die Urapostel oder Sendboten derselben gewesen seien. Wir haben vielmehr auch für die Verhältnisse der Gegenwart den Unterschied wohl zu beachten, welchen der Apostel in seiner Erzählung zwischen den eigentlichen jüdischen Drängern und den Uraposteln und wieder unter den letzteren macht. Ebenso deutet die Bezeichnung der Gegner in 1, 7: *ἐν ᾧ τινὲς εἰσιν οἱ κυρίσσοιτες ὑμᾶς κτλ.* nichts weniger als dahin, daß hier die Apostel thätig gewesen. Aber darüber läßt andererseits die ganze Polemik des Paulus ebenfalls keinen Zweifel, daß er seine Sache allein zu vertreten hat. Und ebenso spricht er doch, wo er die Urapostel erwähnt, vorzugsweise und im Ganzen in der Richtung von ihnen, daß er alle Abhängigkeit von ihnen ablehnt. Er erkennt ihre einstige Größe an, aber vor Gott gilt kein Ansehen der Person. Und der ganze Abschnitt des Briefes, in welchem er mehrfach

¹⁾ Gerade aus der Argumentation des Paulus sieht man deutlich, daß damit die Auflage der Gesetzesverpflichtung für die Heiden überhaupt verbunden ist. Paulus wenigstens hat nicht anders gedacht, als daß die Anerkennung der Speisegerbote die Anerkennung des Gesetzes überhaupt bedeute, und kein Jude konnte anders denken.

auf das Verhältniß zu ihnen eingeht, endigt mit einem Mißfalle. Waren sie daher auch jetzt nicht seine Angreifer, so konnten die letzteren doch sich darauf berufen, daß sie seine Gegner gewesen und nicht seine Wege gehen. Auch dieses jetzige Verhältniß ist von der Art, wie es sich schon zur Zeit der Jerusalemischen Verhandlungen gebildet zu haben scheint. Die Urapostel stehen nicht im Mittelpunkt, sie sind unter ihren eigenen Peuten nicht Herren der Lage, sondern das Judenthum ist mächtiger geworden ¹⁾.

Das Bild, welches wir von den Hergängen in der entscheidungsvollen Zeit aus dem Galaterbriefe gewinnen, ist nach allem diesem klar und in sich übereinstimmend. Paulus hatte jahrelang auf syrischem und cilicischem Boden das Werk der Heidenmission nach den Grundsätzen des gesetzesfreien Evangeliums getrieben, ohne daß die Urgemeinde Stellung dazu genommen hätte. Diese Gemeinde lebte für sich innerhalb des Gesetzes; ihre Apostel, Petrus voran, trieben auch keine andere Mission des Evangeliums als unter den Juden. Aber sie ließen den Paulus ohne Störung seinen Gang gehen und beobachteten denselben erwartungsvoll. In ihrem Glauben lag die Erwartung, daß die Heiden bekehrt werden sollen, aber das Wie war eine offene Frage. Da trat eine neue Wendung ein, indem die Gemeinde in Jerusalem Zuwachs bekam von gesetzesbeifriger Richtung, und diese neue Partei sah in dem Thun des Paulus eine Sache, die man nicht geschehen lassen dürfe; jedenfalls machte sich die Ansicht geltend, daß dasselbe ein vollkommen nichtiges sei. Jetzt fühlte sich Paulus durch eine Offenbarung selbst gedrängt, dem schwankenden Zustande ein Ende zu machen und eine Auseinandersetzung herbeizu-

¹⁾ Wie Petrus und Jakobus vor dem Gal. 2 berichteten Besuche des Paulus in Jerusalem über die Frage gedacht, ist nicht sicher zu bestimmen. Ueber Jakobus haben wir gar keine Nachrichten, über Petrus nur die der Apostelgeschichte, welche gerade hierin sich nicht als zuverlässig ausweisen. Den einzigen Anhaltspunkt für Vermuthungen bildet Gal. 1, 18 f. und daraus kann man schließen, daß die Haltung beider Männer schon vierzehn Jahre früher eine ganz ähnliche war wie jetzt. Wenn Paulus vierzehn Tage lang bei Petrus blieb, so ist anzunehmen, daß ihm dieser damals schon ähnliche Concessionen machte, wie in der so viel späteren Uebereinkunft. Dagegen scheint auch Jakobus damals schon eine zurückhaltendere Stellung eingenommen zu haben, und die Sache des Paulus öffentlich zur Sprache zu bringen, muß ihnen allen nicht rathsam erschienen sein. Doch darf man dabei allerdings nicht übersehen, daß ein möglichst heimlicher Aufenthalt des Paulus auch der jüdischen Behörden wegen geboten sein mußte.

führen. So unternahm er die Reise mit Barnabas und Titus, der Erste sein auch in Jerusalem angesehener Genosse, der Andere eine neue Erscheinung daselbst, ein heidnischer Christ, die Frucht seiner Grundsätze. Er wollte der ganzen Gemeinde eine klare, überzeugende Darlegung seines Rechtes geben, er hoffte dabei besonders auf persönliche Einwirkung auf die Urapostel. In der Gemeinde erhoben die Männer jener Partei die Forderung, daß Titus sofort beschnitten würde; es wurde erwogen, ob Paulus unbeschadet der allgemeinen Frage hierin nicht um des Friedens willen für den Augenblick nachgeben solle. Er selbst schwankte keinen Augenblick, dieß abzulehnen; er täuschte sich nicht darüber, daß er damit seine Sache preisgeben würde. So wurde an dem Verlangen nicht festgehalten. Die Urapostel, von ihm zur Erklärung gedrängt, wollten und konnten ihm keine Anträge stellen, welche seine Freiheit eingeschränkt hätten. Aber mehr als das Wehenthun war in der Gemeinde nicht zu erreichen. Dagegen ließ Paulus nicht nach, seine Zwecke bei den Aposteln allein weiter zu verfolgen und durch sie wenigstens den Grund einer besseren Zukunft zu legen. Seinen Vorstellungen gelang es, ihnen die volle Anerkennung der Religionsgemeinschaft abzugewinnen, aber nur im idealen, nicht im praktischen Sinne. Vielmehr sollten beide Theile der Christusgläubigen getrennt bleiben, die Führer beider ihr Werk je nach ihren Grundsätzen fortbetreiben; die Urapostel selbst hielten für sich am Christenthum innerhalb des Gesetzes fest, ohne das andere zu verwerfen. Ob sie für diese Stellung das Einverständnis ihrer Kirche gewinnen würden, oder nur ihre eigene Autorität in derselben damit schädigen, mußte dahingestellt bleiben. Aber wenigstens der Versuch sollte gemacht werden, durch milde Gaben der Heidenchristen nach Jerusalem auch hier die Stimmung für ein brüderliches Gemeinschaftsband zu bereiten ¹⁾. Für sich selbst hatten sie den großen Schritt gethan, durch Anerkennung der großen *zoönoria* den Grund der allgemeinen Kirche zu legen. Aber nicht in gleichem Sinne war dieß von allen geschehen. Jakobus hatte sich zu einem Acte der Toleranz entschlossen, ohne das Gesetzeschristenthum als das wahre aufzugeben. Petrus fühlte sich weiter hinübergezogen, im persönlichen Zusammentreffen gab er selbst das Gesetz auf; aber es war

¹⁾ Nur wenn man diesem Begehren einen solchen Sinn gibt, erklärt es sich, wie dasselbe gewichtig genug erschien, um Bestandtheil des Uebereinkommens zu werden. Die Betätigung liegt aber in dem bekannten beklommenen Eifer, in welchem nachmals Paulus diese Collecte betrieb.

doch nur eine vorübergehende Ueberwältigung; auch er hatte die innere Gebundenheit noch nicht überwunden. Die Einigung wurde aufs Neue zur Spaltung, er blieb bei der Judenmission. Die Fanatiker aber fühlten sich um so mehr frei, ihre eigenen Wege zu gehen und ihrerseits jetzt in das Arbeitsfeld des Paulus störend einzugreifen ¹⁾.

II.

Nach der Apostelgeschichte (Cap. 15) ist die Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem durch das Auftreten christlicher Jüder in der Gemeinde von Antiochien selbst veranlaßt, welche den Heidenchristen daselbst die Beschneidung als Bedingung der Seligkeit auferlegen wollen. Paulus und Barnabas nebst einigen ungenannten Antiochenern werden von der erregten Gemeinde selbst nach Jerusalem geschickt, um diese Streitfrage den Aposteln zur Entscheidung vorzulegen. Sie werden dort von der Gemeinde, den Aposteln und Ältesten willkommen geheißen, aber von Gläubigen, die ursprünglich Pharisäer waren, wird dieselbe Forderung der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung für die Heidenchristen wiederholt. Als dann in förmlicher Versammlung die Frage zu lebhaftem Streite der Meinungen führt, erhebt sich zuerst Petrus, beruft sich darauf, daß er selbst, von Gott dazu erwählt, zuerst den Weg der Heidenbefehrung eröffnet und daß Gott dieselbe durch den heiligen Geist bestätigt habe; er warnt daher davor als vor einer Gottversuchung, daß man jetzt den Heiden das Joch des Gesetzes auferlegen sollte, was weder die Väter noch sie, die lebenden Juden selbst, tragen konnten; wollen doch auch sie jetzt ebenso wie die Heiden nur durch die Gnade des Herrn Jesus selig werden ²⁾. Auf dieß hin schenkt die Versammlung dem Paulus und Barnabas Gehör, daß dieselben von den Zeichen und Wundern erzählen können, die Gott unter den Heiden durch sie gethan. Dann erhebt sich Jakobus, bestätigt die Ansicht des Petrus, daß man die Heiden nicht mit dem Gesetze belästigen solle, dagegen schlägt er vor, ihnen aufzugeben, daß sie sich enthalten von den Befleckungen der *εἰδωλα*, der *πορνεία*, des *πυκτίον* und des *αἷμα*, und fügt hinzu, daß von Alters her Mose in allen Städten allsabbathlich ver-

¹⁾ Mit allem Rechte leitet man daher die Agitation gegen Paulus in seinem eigenen Arbeitsfeld, wie sie nicht nur der Galaterbrief, sondern auch die Corintherbriefe zeigen, gerade von diesen Verhandlungen ab.

²⁾ — ὁ *εὐφύπνους ἀκούει* kann nicht wohl auf die *παῖδες*, sondern nur auf die Heiden gehen; nur so ist der Gedankengang abgeschlossen.

sündet werde. Dieser Vorschlag wird von den Aposteln und Ältesten sammt der ganzen Gemeinde angenommen. Sie geben dem Paulus und Barnabas zwei Boten mit aus ihrer Mitte, den Judas Barsabbas und Silas, und ein Schreiben, in welchem sie die Gesetzesforderer desavouiren, den Barnabas und Paulus beloben und den Beschluß verkünden, daß den Heiden nichts auferlegt werden solle als das Unerläßliche, die Enthaltung von *ἰδιολόβια*, *αἷμα*, *πνικία* und *πορνεία*. Diese Mission wird in Antiochien mit Freude und Dank angenommen, und auf der nächsten Missionsreise in Kleinasien ordnen Paulus und Timotheus überall die Beobachtung jenes Decretes an, 16, 4. Von dem Auftreten des Petrus in Antiochien erzählt die Schrift nichts, nur eine Entzweiung des Paulus und Barnabas nach der Verhandlung in Jerusalem erzählt sie, die sich aber auf einen anderen Grund, die verschiedene Meinung beider über den Johannes Markus, bezieht.

Daß diese Erzählung denselben Gegenstand behandelt, wie der Bericht des Galaterbriefes, hätte nie bezweifelt werden sollen und ist auch jetzt fast zu allgemeiner Anerkennung gelangt ¹⁾. Abgesehen von allem Anderen liegt es in der Natur der Sache, daß diese große Frage nur einmal in solcher Weise von Paulus und Barnabas in Jerusalem zur Verhandlung gebracht werden konnte, zumal aber, daß nur einmal die Antiochenischen Verhältnisse den Anlaß dazu geben konnten. Uebereinstimmend ist ja ferner, daß die Forderung der Beschneidung von einem neuen und seinem Charakter nach zweifelhaften Zuwachs der Jerusalemischen Gemeinde ausgeht, daß diese Forderung nicht durchdringt und daß Petrus und Jakobus eine versöhnliche und vermittelnde Thätigkeit ausüben. Alles dieß zeigt unzweifelhaft, daß hier eine neue Darstellung der gleichen Begebenheit unter Festhaltung gewisser Grundlinien vorliegt. Und wir dürfen gleich hinzufügen, daß die Uebereinstimmung sich noch größer zeigt, wenn wir nicht auf die Identität der berichteten Thatfachen allein sehen, sondern auch auf die Ähnlichkeit der in ungleicher Weise verwendeten Motive. Man darf nur die Rede des Petrus vergleichen mit derjenigen Rede, welche Paulus nach dem Galaterbriefe in Antiochien an den Petrus gerichtet hat, so haben wir es hier offenbar mit dem gleichen Stoffe zu thun. Denn auch diese schließt mit dem Gesichtspunkte, welcher bei Paulus den Kern der Beweisführung bildet,

¹⁾ Vergl. hierüber zuletzt Lipsius a. a. O. S. 195, früher Zeller, Apostelgeschichte, S. 217 ff.

nämlich daß ja die Juden ganz ebenso wie die Heiden nur durch die Gnade des Herrn selig zu werden glauben, und sie weicht nur darin ab, daß sie, weil eben dieser Gedanke von Petrus ausgesprochen wird, auch hinzufügen muß, was Paulus nicht in dieser Form gethan hat, daß die Juden selbst das Joch des Gesetzes nicht tragen können. Ebenso ist auch in anderer Beziehung noch bei aller Verschiedenheit doch ein ähnlicher Sinn in der von den Aposteln ausgehenden Entscheidung unverkennbar. Auch hier bleiben bei aller Anerkennung des Glaubens der Heiden doch dem Beschlusse zufolge zwei unterschiedene Theile der Christengemeinde. Denn die Freiheit wird nur den Heiden gewährt. Endlich entspricht sich auch in beiden Berichten in schlagender Weise das Verhältniß zwischen Petrus und Jakobus als dem fortgeschritteneren und dem gebundenen, so sehr diese Stellungen selbst in den Berichten verschieden sind.

Diese Uebereinstimmung ist groß genug, um zu beweisen, daß wir es hier nicht bloß mit demselben Gegenstande, sondern daß wir es auch mit einer literarischen oder traditionellen Verwandtschaft der Darstellungen zu thun haben. Demungeachtet ist die Auffassung in mehreren Hauptpunkten so verschieden, daß beide Berichte nicht zusammenfallen und die Frage entsteht, ob sie überhaupt vereinigt werden, ob sie als sich wechselseitig ergänzend angesehen werden können. Diese Frage zu erörtern, sind wir berechtigt, trotzdem daß beide Quellen ihrem Werthe nach sich nicht gleichstehen, da der Galaterbrief den Rang eines urkundlichen Berichtes hat, die Apostelgeschichte zunächst nur den einer abhängigen Geschichtschreibung. Dieser Charakter beider Quellen kann uns keine Wahl übrig lassen in dem Falle, wenn der Inhalt derselben sich als unvereinbar zeigen sollte. Dann haben wir selbstverständlich dem Zeugnisse des Apostels Paulus und diesem allein zu folgen. Zunächst aber liegen hinreichende Beweggründe zu der Erwägung vor, ob beide Berichte sich nicht etwa ergänzen. Denn der Galaterbrief gibt uns einen lückenhaften Bericht, er ist geschrieben in der Absicht, gewisse voranstehende Sätze zu beweisen, er hebt nur das hervor, was ihm für diesen Zweck dient. Dazu kommt, daß derselbe unverkennbar in der lebhaftesten Erregung des Gemüthes geschrieben ist, welche, ohne daß die Wahrheit der Thatsachen verlezt zu werden brauchte, doch dem Berichte leicht eine eigenthümliche und einseitige Färbung geben konnte. Auf der anderen Seite ist die Apostelgeschichte unfraglich zwar das Werk eines Mannes, welcher diese Begebenheiten nicht selbst erlebt hat. Dieß trifft auch dann zu,

wenn sie, wie wir sie haben, von dem Paulusschüler Lukas herrühren sollte, was ich nicht befürworten will, aber hier nicht weiter zu erörtern brauche. Aber dieses Werk hat doch in manchen Theilen ebenso unstreitig ganz vortreffliche Quellen benutzt, welchen ohne Weiteres erster Rang zuerkannt werden darf ¹⁾. Seine Berichte müssen daher in allen Theilen darauf angesehen werden, ob sie nicht etwa auf solchen beruhen. Und eben darum liegt die Sache von beiden Seiten aus so, daß die Frage der Harmonisirung der Berichte nicht von vornherein verworfen werden kann.

Die Abweichungen beider Berichte sind neben Untergeordnetem vorzüglich in zwei miteinander verwandten Punkten zu suchen. Der eine betrifft die Ansichten der Urapostel, der andere das von der Versammlung in Jerusalem beschlossene Decret. Der letztere Punkt eignet sich aber auch zu einer von dem ersteren unabhängigen Untersuchung.

Das Decret, welches in Jerusalem nach dem Antrage des Jakobus in Form eines Ausschreibens nach Antiochien aufgestellt wurde, würde uns, wenn wir keinen parallelen Bericht über diese Verhandlung und ihre Ausgänge, überhaupt keine Paulusbriefe besäßen, kaum Veranlassung zur Beanstandung seiner Aechtheit geben. Aus seiner Form läßt sich mit Sicherheit nichts erschließen, als daß es von dem Verfasser der Apostelgeschichte in seinem Griechisch mit Freiheit bearbeitet sein müßte ²⁾. An seinem Inhalte mag die nach Antiochien gerichtete Empfehlung des Barnabas und Paulus auffallen, aber sie ist nicht ohne Sinn als Einkleidung des Einverständnisses mit dem Verfahren derselben. Die Hauptsache ist die Freigebung des Heidenchristenthums und die demselben gemachten Auflagen. Man kann den Ursprung derselben nicht schwierig finden, wenn man sieht, daß sie ganz nach den Auflagen gebildet sind, welche das Gesetz selbst schon für diejenigen, die man später Proselyten des Thores nannte, festgestellt hat. Darauf zurückzugreifen, mußte in judenchristlichem Kreise um so näher liegen, je größere Aehnlichkeit das neue Verhältniß der gläubigen Heiden zum gläubigen Israel mit jenem Verhältnisse hatte ³⁾. Und wie der Ursprung einer solchen Anordnung ein

¹⁾ Vergl. Overbeck a. a. D. S. XXXVII. ff.

²⁾ Vergl. Zeller a. a. D. S. 247, Overbeck a. a. D. S. 236, wo die immerhin erheblichen Gründe zusammengestellt sind, die sich auch von dieser Seite ergeben.

³⁾ Vergl. Ritchl a. a. D. S. 129 und dazu Overbeck a. a. D. S. 230, Lipsius a. a. D. S. 204.

leicht erklärlicher ist, so wird dieselbe auch annehmbar durch Vergleichung folgender Zeiten. Denn es ist heute kein Zweifel mehr darüber, daß die älteste Kirche mindestens nach der Zeit der Apostel überall die entsprechenden Gewohnheiten wahrte, in welchen auch der natürlichste Ausdruck der Fassung vom Heidenthume ebenso wie die beste Abwehr gegen gefährliche Einflüsse desselben lag ¹⁾. So liegt in der Sache selbst kaum eine Schwierigkeit und im Gegentheile liegt es ebenso nahe, daß die Urapostel und die Judenchristen in Jerusalem solche Forderungen stellten, wie daß man auf dieselben von heidenchristlicher Seite bereitwillig einging. Dieß ergibt wenigstens zunächst die allgemeine Betrachtung.

Wir können dabei noch einen Schritt weiter gehen. Wenn solche Auflagen gemacht wurden, so müssen wir fragen, welchen Sinn dieselben für die Ordnung der schwebenden Hauptfrage haben, welche Stellung dadurch den Heiden eingeräumt wurde. Dieß ergibt sich aber mit einer gewissen Nothwendigkeit aus dem Ursprunge der Auflagen im Gesetze. Es kann nur die Stellung von Proselyten sein. Und wenn die Vorschriften sich nicht mit den Bedingungen für die Proselyten des Thores decken, so sind sie doch derselben Quelle entsprossen und nach einem analogen Gedanken gebildet. Die gläubigen Heiden aber unter einem solchen Gesichtspunkte anzusehen, ihnen eine solche Stellung anzulweisen, liegt dem Judenchristenthume nahe genug, wenn es sich entschließt, diese Genossen des Glaubens anzuerkennen, ohne sie der Beschneidung zu unterwerfen, und doch auch, ohne das Gesetz überhaupt aufzuheben. Daß aber das Vextere in diesem Beschlusse einbegriffen ist, liegt schon in der Fassung des Decretes selbst: *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλην τούτων τῶν ἐπαγγελίας*, 15, 28. worin die Voraussetzung enthalten ist, daß diese Dinge nach einer bekannten und anerkannten Norm, das heißt eben nach der des Gesetzes selbst, als unerläßlich anzusehen sind ²⁾. Es liegt ferner unzweifelhaft in dem Schlußsage der Rede des Jakobus, 15, 21, welcher als Motiv hierher zu ziehen ist. Man darf in diesem Satze nichts Anderes suchen als die Begründung der vorangehenden Auflage selbst, und zwar nicht die Begründung dafür, daß nichts weiter verlangt werde, sei es in der künstlichen Vermittelung, daß diese Verkündigung Mose's ja von Alters her doch nicht mehr gewirkt habe,

¹⁾ Vergl. Eipfius a. a. D. S. 205.

²⁾ Vergl. Overbeck a. a. D. S. 244 f.

oder in der kaum weniger gesuchten, daß der Dienst des Gesetzes ja auch so fortbestehe, wenn von den Heiden nichts mehr gefordert werde; sondern der Grund ist ganz direct die Existenz des Gesetzes in diesen Städten. Weil das Gesetz in denselben seinen Wohnsitz aufgeschlagen hat, müssen in der geweihten Nähe desselben auch die Vorschriften für die Fremdlinge beobachtet werden, welche durch ihren Christusglauben in Beziehung zu ihm treten. Wo es verkündet wird, muß es auch sein Recht haben. Diese ächt jüdische Anschauung besagt also nichts Anderes, als was in das Decret selbst mit der Vorstellung von den unerläßlichen Geboten aufgenommen ist ¹⁾.

Ganz anders gestaltet sich nun aber das Urtheil über den geschichtlichen Charakter des Decretes, wenn wir damit den Apostel Paulus selbst vergleichen. Zwar sachlich dürfen wir annehmen, daß auch die Praxis der Heidenchristen unter Paulus nicht viel von diesen Anordnungen abgewichen ist. Man kann nicht sagen, daß Paulus das Essen des Götzenopferfleisches ohne Weiteres frei gegeben habe. Seine ausführliche Erörterung dieses Gegenstandes in 1 Cor. 8 und 10 bewegt sich zwar durch mancherlei Casuistik hindurch, sie beginnt und schließt aber doch mit dem praktischen Resultate, daß man sich des Götzenopferfleisches überall zu enthalten hat, wo dasselbe als solches declarirt ist. Diese Einschränkung könnte man immer noch als bloße casuistische Motivirung in praktischer Uebereinstimmung mit dem in Jerusalem ausgesprochenen Grundsatz finden. Aber hier ist auch sofort die Grenze der Vereinbarung seines Standpunktes und des Decretes. Ist die fragliche Bestimmung im letzteren als eines von τὰ ἐνδύματα bezeichnet, so steht eben hiermit die ganze casuistische Motivirung des Apostels selbst im Widerspruch. Nicht darum soll dieses Fleisch gemieden werden, weil sein Genuß irgend an sich verwerflich oder gefährlich wäre, sondern weil das Gewissen des Schwachen, welcher einen realen Zusammenhang mit Göttern und Dämonen darin sieht, dadurch verletzt wird. Die Motivirung ist daher eine lediglich subjective und die Rücksicht des Enthaltenden geht nicht auf sein eigenes, sondern auf das fremde Bewußtsein. Ich kann mich der Ansicht nicht anschließen, daß der Apostel 1 Cor. 10, 18. 20. 21 die Gefahr einer realen Gemeinschaft mit den Dämonen aus-

1) Vergl. Overbeck a. a. O. S. 235. Alle Erklärungen, welche sich an die subjectiven Wirkungen der Gesetzesverkündung nach irgend einer Seite hin halten, stoßen auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Der ganz objectiv gehaltene Satz deutet lediglich das objective Recht des Gesetzes an.

spreiche ¹⁾; der Zusammenhang ist auch hier lediglich durch das Bewußtsein vermittelt, und zwar diesmal nicht durch das der schwachen Christen, sondern durch das der opfernden Heiden. Der Apostel hat die gemeine Vorstellung von jenem Lebenszusammenhange idealisirt, und es ist hier nichts wesentlich Anderes ausgesprochen als in der Vorschrift 10, 28, das Essen zu weigern, wenn der Gastgeber Fleisch anbietet mit der Erklärung, daß es Opferfleisch sei ²⁾. Aber selbst wenn man nun annehmen wollte, daß Paulus in seinen Warnungen von derselben realistischen Voraussetzung ausgehe, von welcher das Gesetz selbst und die Juden ausgehen, so wäre damit die Uebereinstimmung mit dem Decrete noch nicht hergestellt, denn der Schwerpunkt des Decretes liegt nicht in dem Grunde der Vorschrift, sondern darin, daß diese Bestimmung als ein unerläßliches Gesetzesstück aufgelegt wird. Die Erörterung des Apostels darüber ist aber ganz frei, ganz vom Gesetze unabhängig, ganz von eigener Prüfung der Zweckmäßigkeit getragen. Dazu kommt noch, daß wir für die anderen Statute des Decretes gar keine Analogie bei ihm finden. Wird auch die *πορνεία* mit Recht auf die Nichtachtung der im Gesetze verbotenen Eheschließungen bezogen, so reicht doch der Fall mit dem Blutschänder in 1 Cor. 5 nicht aus, die Einhaltung dieser Verbote im Ganzen auch von Seiten des Apostels zu beweisen ³⁾.

Bei allem diesem sehen wir noch von einem Hauptpunkte ab, nämlich dem Umstande, daß Paulus niemals, auch nicht, wo die Gelegenheit so nahe lag wie eben in der weitläufigen Erörterung der Opferfleischfrage im ersten Corintherbrieфе, an die Andeutung eines solchen Decretes und der Pflicht, welche aus demselben erwächst, sei es auch nur die einer freien Rücksicht, gedacht hat. Um dieß zu erklären, muß man entweder eine unwahrscheinliche Geschichte erfinden, von baldiger Entwerthung des Decretes, Aufsercurstommen desselben durch

¹⁾ Vergl. Papius a. a. O. S. 286 und dagegen Overbeck a. a. O. S. 238 f. In 1 Cor. 10, 19 lehnt der Apostel die Folgerung, daß das *εἰδωλόθυτον* und das *εἰδωλόθιον* *τί ἐστιν*, entschieden ab. Soll damit B. 20 nicht im offenen Widerspruch stehen, so tritt das *κοινωνία τῶν θυμῶν* *γινέσθαι* nur dadurch ein, daß man sich an der Gemeinschaft theilnimmt, welche ihnen opfert, nicht daß man persönlich direct in Beziehung zu ihnen tritt — ganz ebenso, wie die *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* in B. 17 begründet ist.

²⁾ Anders dachte man sich allerdings bald in der Kirche die Ursache der Einhaltung, wie denn schon Justin für ein wirkliches *πλάπτειν* *εἶναι*, um dessentwillen dieselbe geboten sei, sich erklärt, dial. c. Tryph. c. 35.

³⁾ Overbeck a. a. O. S. 239.

den Conflict in Antiochien oder Anderes, was dem Apostel eine solche Erwähnung erspart habe ¹⁾, oder man muß die Nichterwähnung auf einen Troß des Apostels gegen die Autorität der Jerusalemiten zurückführen, welcher geradezu unmännlich zu nennen ist, wenn man dabei doch annimmt, daß er sich derselben zuvor selbst gebeugt habe. Alle diese Auskünfte sind längst gewürdigt. Man kann schließlich nur sagen, daß eine abstracte Möglichkeit noch vorhanden ist, daß Paulus auf eine solche Anordnung, welche er sich einst accommodationsweise hatte gefallen lassen, weiter keine Rücksicht nahm, weil es überhaupt nicht in seiner Art gelegen habe, sich auf solche positive Voraussetzungen viel zu beziehen. Dann muß man aber auch zugeben, daß seine Auffassung von der Sache und die der Apostelgeschichte vollständig verschieden sind. Denn diese umgibt das Decret mit dem ganzen Glanze apostolischer und conciliarer Autorität und schreibt auch dem Paulus die Anerkennung und Beobachtung derselben zu, die zwar bloß einmal angeführt wird, aber offenbar als bleibende verstanden ist ²⁾.

Alein selbst diese schwache Auskunft einer abstracten Möglichkeit wird hinfällig Angesichts des Berichtes des Galaterbriefes. Wir können der leidenschaftlichen Stimmung des Paulus und der Zweckbeschränkung des Briefes noch so viel Moment einräumen und noch so geneigt sein, in seinen Bericht Dinge einzuschalten, welche in demselben nicht enthalten sind: Eines zu thun sind wir nicht berechtigt, nämlich eine Einschaltung zu machen, durch welche eine ausdrückliche klare und runde Behauptung des Apostels geradezu aufgehoben wird. Mitten in seinem Berichte steht nun aber die Versicherung, daß die *δοκούντες*, welchen er seine Weise des Evangeliums darlegte, dazu nichts, gar nichts hinzugethan haben. Und wie man auch das fragliche *προσάνεθεντο* erklären will, so bleibt dieser Widerspruch unter allen Umständen bestehen. Man mag die Bedeutung des Decretes

¹⁾ Unter die derartigen Abschwächungen gehört auch die Behauptung von Weiß a. a. O. S. 144, Note 2, daß die Judenchristen nach Apostelgeschichte 21, 25 allerdings angenommen hätten, die Verbote gelten allgemein für die Heidenchristen, daß sie dieselben aber nur da geltend machten, wo eine Gemeinde in Verbindung mit der Muttergemeinde in Jerusalem stand, und dieß soll auf Apostelgeschichte 16, 4 passen, weil diese Gemeinden unter der Leitung des Barnabas begründet waren. Erstens steht von allem diesem nirgends etwas in der Apostelgeschichte und zweitens heben die beiden Sätze einander auf.

²⁾ Vergl. dazu Apostelgeschichte 21, 25.

noch so sehr für diesen Zweck herabsetzen, dasselbe noch so sehr zu einer in des Apostels Augen ganz wesentlichen, eben sein Evangelium nicht beeinträchtigenden, seine Freiheit und Selbstständigkeit nicht berührenden Sache machen, so bleibt doch die Thatsache, daß den Heidenchristen, daß ihm für seine Thätigkeit unter denselben für die Anerkennung der Gesetzesfreiheit eine Bedingung auferlegt wurde und daß er seinerseits gerade jeden Vorschlag, jeden Antrag dieser Art von Seiten derselben Personen ebenso bestimmt als bewußt läugnet. Aber es ist nicht bloß dieses eine Wort, wodurch das Decret unmöglich wird. Es ist noch mehr der Sinn und Zweck des letzteren. Denn das Decret war eben für Paulus nicht jene unschuldige und indifferente Auflage, weder in seinem Inhalte noch in der Form der Anordnung. Der Apostel handelt allerdings in den ersten Capiteln des Galaterbriefes nicht bloß von seiner Person und seinen persönlichen Apostelrechten, er handelt von der Sache seines Evangeliums. Diese Sache ist aber an seine Person gebunden, sie ist identisch mit der Authentie der Offenbarung, die ihm geworden ist, und die Probe derselben ist die Unabhängigkeit, die Autonomie, welche er in seinem Missionsgebiete behauptet hat. Darin liegt der Schlüssel für die Bedeutung, welche das *ἐμοὶ οὐδὲν προσανέθεντο* für ihn hat. Das Decret aber ist eine Anordnung, mit welcher die Kirche von Jerusalem und an der Spitze derselben die Apostel und Ältesten eine Oberhoheit ausüben über die Heidenmission, das Gebiet des Paulus. Es kommt nicht zu Stande durch einen Vertrag mit ihm. Er ist in die Versammlung in Jerusalem eingeführt, um sich dort Gehör zu erbitten und eine Entscheidung geben zu lassen. Diese Entscheidung erfolgt auf den Antrag des Vorstandes, Jakobus; Paulus und Barnabas werden darüber gar nicht gefragt. Die Versammlung der Jerusalemiten beschließt mit dem heiligen Geiste, Paulus hat dabei nichts zu thun, als den Beschluß zu vollziehen, und nicht einmal dieß wird ganz in seine Hand gelegt, sondern damit auch in Antiochien zweifellos sei, wer das Gesetz erlassen, werden Mitglieder der Jerusalemitischen Gemeinde als Boten der dortigen Kirche nach Antiochien mitgeschickt, welche den Inhalt persönlich zu bestätigen und die ersten Anordnungen danach zu treffen haben. Mit einem Worte, die Versammlung in Jerusalem übt eine Synedrialautorität aus, welcher Paulus und seine Stiftung selbstverständlich unterworfen sind, und dieß ist das gerade Gegentheil derjenigen Stellung, welche er sich selbst zuschreibt und welche so gewiß historisch ist, als ohne dieselbe die Heiden-

annahme sicher gar nicht zu Stande gekommen wäre. Mit dieser einen Beobachtung fällt das Decret von selbst. Will man sich aber mit der Ausflucht decken, daß diese Form wohl der Phantasie des Geschichtschreibers angehören und daneben an der Sache selbst doch etwas sein könne, so fällt auch diese Hilfe durch die Unverträglichkeit des Inhaltes mit dem Galaterbriefe. Denn das Decret begründet ein ganz anderes Verhältniß zwischen beiden Theilen als die Uebereinkunft, von welcher Paulus im Galaterbriefe erzählt. Die Verschiedenheit läßt sich in zwei Richtungen erkennen. Die Basis der Uebereinkunft des Galaterbriefes ist unzweifelhaft die, daß die Heiden mit jeder Auflage des Gesetzes verschont bleiben, daß sie in derjenigen völligen Freiheit ihrer Lebensweise bleiben, welche Paulus selbst bisher angeordnet hat und welche aus dem *ἐννομὸς ᾧ* 2, 14 deutlich genug zu erkennen ist. Auf dieser Grundlage selbst beruht dann ebenso charakteristisch, daß ein Zusammengehen, Zusammenleben beider Theile gar nicht in Frage kam. Hingegen das Decret der Apostelgeschichte geht gerade darauf aus, dieses Zusammenleben sofort herzustellen, wie denn auch dieß durch das Herüberkommen der Gesandten von Jerusalem nach Antiochien alsbald thatsächlich ausgeführt wird. Hier handelt es sich nicht um eine wechselseitige Anerkennung der in äußerlicher Trennung verharrenden Theile, sondern um Herstellung einer einheitlichen Kirche aus beiden. Eben deßwegen aber muß auch dem heidnischen Theile eine gewisse Auflage im Sinne des Gesetzes gemacht werden. Auf diese Weise ist ein allgemeiner Einklang hergestellt und unter der Oberleitung der Apostel von Jerusalem aus die Heidenkirche dem Ganzen einverleibt. Wie aber dieses Alles gerade das Gegentheil von dem ist, was uns Paulus berichtet, so ist damit auch der spätere Vorfall in Antiochien, von welchem der Apostel erzählt, unvereinbar, und es begreift sich sehr gut, schon von hier aus, daß die Apostelgeschichte diesen Vorfall eben nicht erzählen konnte. Der ganze Conflict des Petrus in Antiochien war nicht mehr möglich, wenn die Dinge so geordnet waren, wie es im Decrete enthalten ist. Gerade dieß war ja der Zweck des Decretes, das Verhalten der Heidenchristen so zu regeln, daß der andere Theil mit ihnen verkehren konnte, und war dieser Verkehr im Sinne des Decretes etwa auch noch ein beschränkter, so waren auch diese Schranken nach dem Maße der Auflage von selbst gegeben ¹⁾ Hiernach ist

¹⁾ B. Weiß a. a. O. S. 144 nimmt im Gegentheil an, daß zu der Treue der Jüdenchristen gegen das Gesetz, welche im Decret vorausgesetzt werde, auch

daher auch die Vorstellung zu beurtheilen, daß in Jerusalem zwar die principielle Frage erledigt worden sei, daß damit aber noch eine Reihe von socialen Fragen offen blieben, welche in der folgenden Zeit erst ihren Austrag finden mußten und dabei zu manchen Conflicten führen konnten. Neben der Unklarheit des Begriffes von socialen Fragen ist diese Meinung von der verkehrten Ansicht beherrscht, daß überhaupt für den Juden jemals die Speisefrage etwas Anderes, als die Gesetzesfrage sein kann, abgesehen davon, daß dieß auch, wie oben gezeigt, aus dem Galaterbriefe ausdrücklich zu entnehmen ist ¹⁾.

Was man nach allem diesem noch zu Gunsten des Decretes sagen kann, beruht auf Annahmen, mit welchen dasselbe in der That schon aufgegeben ist. So, wenn dasselbe eben kein Decret, sondern eine Uebereinkunft mit dem Apostel oder noch mehr nur eine urapostolische Anerkennung der eigenen bisherigen Uebung des Apostels, wenn auch von anderen Gründen aus, sein soll, und dergleichen mehr. Auch so zwar bleibt materiell immer noch mehr übrig, als man von Paulus ausgehend zugeben kann. Eine derartige vermeintliche Rettung des sogenannten historischen Kernes hat aber in der That gar keinen Werth. Wir wissen von dem Decrete absolut nichts als durch die Apostelgeschichte. läßt sich dasselbe nicht so halten, wie sie es darstellt, so ist überhaupt gar kein Grund mehr vorhanden, dasselbe als Thatsache anzunehmen. Der angebliche Kern hat weder ein Quellenzeugniß noch eine irgendwie berechtigte Vermuthung für sich.

Die zweite wesentliche Verschiedenheit der beiden Berichte betrifft das Verhalten der Urapostel, und hier müssen wir der Verglei-

(nach Auffassung der urapostolischen Kreise) die gänzliche Enthaltung von allem Verkehr, insbesondere von der Tischgenossenschaft, mit den Unbeschnittenen gehörte und daß daher durch das Decret „ihnen die nähere gesellige und cultische Gemeinschaft mit den Heidendriften, zu der ja namentlich auch die gemeinsame Mahlzeit gehörte“, verwehrt war. Aber wozu dann diese Proselytenvorschriften, die doch nicht bloß den Zweck haben können, die Heidendriften in den Augen der anderen leidlich erscheinen zu lassen, sondern wie alle derartigen Gebote denselben zu gewissen Rechten, und zwar gerade in Ansehung des Verkehrs, helfen wollen? Und wie ist unter jener Voraussetzung das Verhalten des Petrus in Antiochien zu erklären?

¹⁾ Der Beweis, daß im Sinn der Apostelgeschichte durch das Decret die Frage des Verkehrs geschlichtet werden sollte, läßt sich aber auch positiv führen. Er liegt in der Mission des Judas und Silas oder vielmehr in dem längeren Aufenthalt, welchen dieselben unter den Heidendriften in Antiochien nach 15, 33 nehmen. Es ist geradezu undenkbar, daß sie dabei nicht die Gemeinschaft des Mahles gepflogen hätten. Wie sehr es aber der Apostelgeschichte überhaupt auf diesen Punkt ankommt, zeigt sich schon 11, 2.

chung noch das Andere vorausschicken, daß die Darstellung der Apostelgeschichte schon in sich selber große, kaum zu lösende Schwierigkeiten trägt, durch welche sie zum mindesten unwahrscheinlich wird. Und zwar trifft dieß auch dann zu, wenn wir von der eigentlichen Redaction absehen, dieselbe dem Schriftsteller zurechnen und nur den Inhalt und den dadurch ausgesprochenen Standpunkt ins Auge fassen.

Der Apostel Petrus vertritt in der ihm zugeschriebenen Rede einen Standpunkt, durch welchen die ganze Verhandlung mit dem Widerstande, welcher der Anerkennung des paulinischen Heidenthums entgegentrat, zu einem Räthsel wird. Wenn Petrus vor Jahren schon ganz dasselbe Verfahren beobachtet hatte, wie jetzt Paulus, und ganz dieselben Grundsätze pflegt und offen als die seinigen anerkennt, dann war die Frage des Tages in Jerusalem längst entschieden und ein Widerspruch gegen Paulus mußte sich in erster Linie gegen Petrus selbst richten. Oder aber Petrus war im offenen Gegensatz zu der in der Gemeinde von Jerusalem herrschenden Ansicht, dann aber konnte er keine Autorität zu Gunsten des Paulus einsetzen. Die Apostelgeschichte läßt ihn jedoch in der That in diesem Sinne sprechen. Nur scheinbar tritt er als Vermittler im Streite auf, in seinen Worten nimmt er keine Mittelstellung ein, sondern er vertritt ganz entschieden die paulinischen Grundsätze. Von seiner eigenen Thätigkeit erzählt er, daß er das Evangelium den Heiden gepredigt habe und dieselben geglaubt und von dem herzenskundigen Gott zum Zeugniß den heiligen Geist empfangen haben, ganz ebenso wie die Juden. Dabei wird jeder Gedanke an ein vermittelndes Proselytenthum dieser Heiden abgeschnitten: Gott hat keinen Unterschied gemacht zwischen ihnen und den Juden, er hat ihnen die Reinheit verliehen, welche erforderlich war (*καταρίωσας*, 9) nämlich die innere der Herzen, lediglich durch den Glauben. Wenn man ihnen jetzt das Joch auf den Nacken legen, d. h. sie zur Beobachtung des Gesetzes anhalten, will, so ist dieß geradezu Gottversuchen. Dieses Joch haben die Väter der Juden selbst nicht zu tragen vermocht und sie, die jetzt hier stehen, vermögen es ebenso wenig zu tragen, sondern sie glauben durch die Gnade des Herrn Jesus selig zu werden, gerade so wie jene. In überraschender Parallele zu der Rede des Paulus in Antiochien (Gal. 2, 14 ff.) argumentirt hier also auch Petrus aus dem Zwecke des Glaubens an Christus selbst, daß das Gesetz ein Weg des Heiles nicht ist und daß eben deswegen, weil es kein solcher ist, dieses Heil auf dem

Wege jenes Glaubens auch von den Juden gesucht wird. Es ist nur der Satz, daß Niemand aus Gesetzeswerken gerechtfertigt wird, in den Erfahrungssatz übersezt, daß die Juden in alten und neuen Zeiten das Gesetz selbst nicht erfüllen konnten. Aber der Gang der Heilserkenntniß ist dabei ganz derselbe, wie ihn Paulus denkt, wenn er dort sagt, er sei durch das Gesetz dem Gesetz abgestorben, um Gott zu leben, oder: in der Erkenntniß, daß kein Mensch aus Gesetzeswerken gerechtfertigt wird, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus, seien sie an Christus Jesus gläubig geworden. Ist schon eine solche Declaration des paulinischen Standpunktes im Munde des Petrus an sich höchst auffallend ¹⁾, so wird sie dieß noch mehr durch eine Zugabe, welche hier hinzugekommen ist. Paulus argumentirt in Antiochien ganz aus seinen persönlichen Principien und weist nur nach, daß Jeder, der im Glauben an Christus das Heil sucht, nothwendig auf dieselbe Wahrheit kommen muß. Petrus dagegen setzt voraus, daß die innere Unmöglichkeit des Gesetzesweges Gemeingut der Erkenntniß unter den Juden seiner Umgebung sei und daß sie alle dieselbe Klarheit der Erkenntniß darüber theilen, daß der Glaube an Christus principiell keinen anderen Seligkeitsgrund zulasse als die Gnade Christi. Er macht somit eigentlich die Judenchristen in Jerusalem selbst ohne Weiteres zu Bekennern der paulinischen Voraussetzungen. Dann war allerdings die Anforderung der Beschneidung an die Heiden ein Gottversuchen; dann aber führt die Ueberzeugung, welche hier Petrus ausspricht, auch über sein Votum selbst hinaus, sie führt nämlich zu dem Schlusse, daß die Beobachtung des Gesetzes auch für die Juden hinfällig ist.

Die Aeußerung des Jakobus geht nicht so weit, er vertritt in der That nur einen vermittelnden Standpunkt, obwohl er mit der Billigung der petrinischen Heidenbefehrung beginnt. Aber er eignet sich nur die Thatfache im Allgemeinen an und belegt dieselbe mit

¹⁾ Weiß a. a. O. S. 143 liest in die Rede des Petrus hinein, daß einerseits Gott selbst die Heiden durch die Geistesmittheilung für rein, also dem durch die Beschneidung geweihten Volke gleichstehend erklärt habe, andererseits man ihn nicht zu einem neuen Zeichen herausfordern dürfe, das sie auch von dem Gesetze frei erkläre. Was bedeutete dann aber das erstere Zeichen, oder wie soll man es verstehen, daß sie zwar den Juden ganz gleichstehend ohne Beschneidung erklärt wurden, um dann doch noch die Beschneidung von ihnen zu fordern? Der Unterschied von „Heilsgrund“ und „Verpflichtung, welche die Einfügung in das Volk der Verheißung mit sich bringt“, ebendaf. Note 1 ist doch in den Worten des Textes so wenig angedeutet, als im Sinne eines Juden gedacht.

der Weissagung, welche das Herzukommen der Heiden an die Wiederherstellung der Theokratie anknüpft, und daraus zieht er den Schluß, daß man dieses Werk nicht durch Belästigung der sich zu Gott bekehrenden Heiden hemmen soll, sondern ihnen nur dasjenige auflegen, was dem Gesetze gegenüber durchaus nothwendig ist. Der Standpunkt, welchen er hierin ausspricht, und die praktischen Gesichtspunkte des Vorschlages selbst sind an und für sich ganz gut möglich, ein innerer Widerspruch liegt dabei nicht vor. Nur wirft diese Rede in dem Maße, als sie von der des Petrus abweicht, noch ein weiteres greßes Licht auf die letztere, und ohne darauf besonderes Gewicht zu legen, darf man doch sagen, daß das friedliche Einvernehmen beider Häupter der Kirche, wenn ihre Ansichten so weit auseinandergehen, immerhin befremdlich ist.

Vergleichen wir nun aber den Bericht des Paulus über die Haltung der beiden Häupter, so wiederholt sich hier das gleiche Verhältniß; in Ansehung des Jakobus ist die Darstellung der Apostelgeschichte im Wesentlichen wohl verträglich mit der des Paulus, und ebenso stimmt im Allgemeinen der Unterschied der Standpunkte, welchen die beiden Quellen annehmen; dagegen läßt sich der Petrus der Apostelgeschichte mit dem des Galaterbriefes durchaus nicht vereinigen. Was das Erstere betrifft, so ist selbstverständlich der Antrag des Jakobus auszunehmen, von diesem gilt eben Alles, was über die Unverträglichkeit des Decretes selbst mit dem Galaterbriefe gesagt werden muß, und es darf hier noch besonders darauf hingewiesen werden, daß im Galaterbriefe gerade Jakobus der Erste unter denjenigen ist, welche mit Paulus einen Vertrag ganz anderer Art schließen. Eben damit fällt zusammen, daß eine so entschiedene Erklärung des Jakobus gegen die volle Gesetzesauflage oder die Beschneidungsforderung, wie sie die Apostelgeschichte hat, von Paulus in seiner Mittheilung über den Ausgang dieser Forderung nicht wohl übergangen sein könnte. Was aber den persönlichen Standpunkt des Jakobus in der Sache betrifft, so können wir aus dem Galaterbriefe uns zur Vergleichung nur auf das Verhalten desselben zu den Antiochenischen Vorgängen stützen. Aus diesen ist ganz klar, daß er die Tischgemeinschaft der Juden mit den Heidendriften für unzulässig hielt, während er wie aus dem Vorhergehen den erhellt, der Missions-thätigkeit des Paulus selbst nichts in den Weg legen wollte. Dieser Standpunkt nun ist im Wesentlichen auch der, welchen er in der Apostelgeschichte einnimmt. Denn auch hier tritt er der Bekehrung der Heiden principiell nicht entgegen und enthält sich der Forderung, daß

sie zu Juden oder Proselyten der Gerechtigkeit gemacht werden sollen. Aber es liegt ebenso in seiner Rede, daß er ihnen deswegen auch nicht die volle Gleichheit zuerkennt, sondern sie nur als eine Art Proselyten des Thores betrachten will. Sie sind für ihn also auch nach dieser Darstellung nicht geeignet zur Tischgenossenschaft, wenn gleich der Verfasser der Apostelgeschichte diese Folge nicht gezogen hat, sondern sich vorstellt, daß durch jene Auflagen eine wirkliche Union herbeigeführt werde. Im Princip hat er ihm dennoch dieselbe Ansicht über ihre Stellung zugeschrieben.

Was aber nun Petrus betrifft, so besteht zwischen beiden Berichten eben nur die allgemeine Verwandtschaft, daß er dem Paulus näher steht und in der Aufnahme der neuen Thatsachen weiter geht als Jakobus. Dagegen widerstreitet das Aussprechen so entschiedener paulinischer Principien, wie es ihm die Apostelgeschichte beilegt, dem paulinischen Berichte vollständig. Man könnte zwar an dem Gesamteindrucke des letzteren in dieser Beziehung irre werden, wenn man das erste Verhalten des Petrus in Antiochien ins Auge faßt. Hier geht er ja wirklich selbst für seine Person so weit, wie es die Consequenzen seiner Rede in der Apostelgeschichte fordern. Er nimmt nicht nur die Heiden vollständig an, sondern er entäußert sich persönlich seiner jüdischen Lebensweise, wie ihm denn Paulus gerade das vorstellt, daß er selbst nicht mehr *Ἰουδαῖος*, sondern *Ἑβραῖος* gelebt hat. Die Zeit dieses Verfahrens ist also wirklich in Uebereinstimmung mit seiner Rede. Aber es fragt sich, ob dieses Verhalten auf feste, längst mit Bewußtsein ergriffene Grundsätze zurückzuführen ist und ob insbesondere angenommen werden kann, daß er diese Grundsätze zur Zeit der Jerusalemischen Verhandlungen nicht nur gehabt, sondern auch wirklich ausgesprochen hat. Die erstere Annahme wird durch zwei Thatsachen unmöglich. Die eine ist seine schnelle Wandlung in Antiochien, welche zwar wohl erklärlich ist, wenn er mit seinem erstem Verhalten etwas Neues auf sich genommen hat, wenn seine Ansichten über diese Sache überhaupt erst in der Bildung begriffen sind, durchaus unerklärlich aber, wenn er damit in Antiochien nur dasselbe vertrat, was er auch in Jerusalem schon lange und in vorhergehender eigener Heidenmission nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch vertreten hatte. Wie könnte in diesem Falle eine Warnung des Jakobus diesen lähmenden Eindruck auf ihn machen, und welche Vorstellung bliebe uns dann noch von seinem Charakter übrig? Gewiß keine, die eines Mannes, geschweige eines

Apostels, nicht eine, die eines Menschen würdig wäre. Das Zweite aber, die specielle Frage, wie er in Jerusalem sich in der Verhandlung ausgesprochen haben kann, ist nach dem Galaterbriefe leicht und klar zu beantworten. Gerade bei Petrus ist dieß am allerdeutlichsten zu erkennen, soweit es zur Beurtheilung der Apostelgeschichte nöthig ist. Der Galaterbrief läßt zwar mit seinen kurzen Angaben immerhin offen, daß der eine oder der andere der Urapostel in der Bescheidungsfrage dem Paulus näher gestanden habe, und wir können daher süglich in diesem Punkte die Vermuthung zu Gunsten des Petrus offen lassen. Wie es aber dann zu der besonderen Uebereinkunft der Urapostel mit Paulus kommt, da bleibt auch Petrus bei der Begrenzung des Verhältnisses auf wechselseitige Anerkennung, aber ohne Vermischung, stehen. Ja gerade er ist es, der in diesem Abkommen als der eigentliche Träger und Vertreter der abgesonderten Judenmission erscheint, er ist geradezu die persönliche Verkörperung dieses Princips vermöge seiner bisherigen Leistungen und daher auch derjenige, von welchem das *αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν* der Uebereinkunft in besonderem Sinne gelten muß. Diese Uebereinkunft schloß daher auch das nachfolgende Auftreten des Petrus in Antiochien geradezu aus; er wich mit demselben von dem Vertrage ab, und es ist wohl dieß vornehmlich der Grund gewesen, daß er den Erinnerungen von Seiten des Jakobus nachmals so leicht wieder in entgegengesetzter Richtung folgte. Diese praktische Beschränkung des Petrus auf sein jüdisches Missionsgebiet läßt sich nun zwar recht wohl vereinigen mit der dem anderen Theile der Uebereinkunft zu Grunde liegenden Anerkennung des Christenthums der Heiden, aber nicht damit, daß die Schranken des Gesetzes nach seiner Ueberzeugung principiell und allgemein aufgehoben wären, wie es ihn die Apostelgeschichte aussprechen läßt. Ueberhaupt aber darf man sagen: wenn dieß Letztere richtig wäre, so wäre die Art, wie Paulus des Petrus im Galaterbriefe gedenkt, unerklärlich. Am nächsten ist er demselben freilich von Anfang an getreten. Den Petrus hat er bei seinem ersten Besuche in Jerusalem aufgesucht und muß schon damals, da er vierzehn Tage bei ihm blieb, zu einem gewissen Einverständnisse mit ihm gelang sein; er ist ihm auch offenbar bei der großen Verhandlung in Jerusalem die Hauptperson; dieses Verhältniß bleibt selbst Angesichts des Zusammenstoßes in Antiochien aufrecht. Aber von einer Einigkeit in den Principien der Mission, welche von Anfang an bestanden hätte, ist keine Rede. Und gerade weil Petrus ihm verhältnißmäßig nahe stand, wäre er um so mehr veranlaßt gewesen, von einer sol-

chen Uebereinstimmung zu reden und nicht seine Stellung als eine isolirte und zwar gerade gegenüber den Uraposteln zu charakterisiren. Es ist wahr, daß Paulus in Antiochien in den an Petrus gerichteten Worten seine eigenen Lehren als gemeinsame Voraussetzung beider behandelt. Aber Jedermann sieht leicht, daß daraus nicht eine thatsächliche Uebereinstimmung folgt, sondern daß Paulus dem Petrus darin nur die dialektische Consequenz seines Christusglaubens zeigt, welche ihn mit Nothwendigkeit auf die gleichen Grundsätze führen müsse, sobald man sich den inneren Grund desselben klar macht. Gerade dieses dialektische Verfahren, das so leicht erkennbar ist, beweist, daß er ein wirkliches derartiges Einverständniß des Petrus nicht voraussetzen kann.

Aber nicht nur der Standpunkt, welchen Petrus in der Apostelgeschichte bekennt, war nicht der seinige. Auch die Thatfachen, auf welche ihn jene Rede denselben begründen läßt, sind durch den Galaterbrief ausgeschlossen. Mit klaren, dünnen Worten sagt Paulus, daß die Wirksamkeit des Petrus bisher unter den Juden zu Hause gewesen, daß derselbe den besonderen Beruf des Judenevangeliums anerkanntermaßen habe. Diese Aussage ist unzweifelhaft eine exclusive, da sie diese Judenmission des Petrus in Gegensatz stellt zu der eigenen Heidenmission des Paulus, und zwar nicht nur in Ansehung der besondern Befähigung oder der Wahl für die Zukunft, sondern ausdrücklich der bisherigen Bewährung. Das Feld der Heidenmission war also dem Petrus bis dahin fremd. Gehört ja doch auch Petrus zu den *δοξοῦντες*, welchen Paulus bei seiner Reise nach Jerusalem die Sachlage derselben zum ersten Male klar vorlegen will. Mit diesen klaren Behauptungen des Paulus, welche unmöglich aus der Luft gegriffen sein können, ist die Angabe der petrinischen Rede in der Apostelgeschichte durchaus unvereinbar, daß Petrus von Anfang her das auserwählte Werkzeug Gottes zur Befehrung der Heiden gewesen sei. Die Apostelgeschichte hat nun allerdings den Beleg zu dieser Behauptung früher schon gegeben, in der Erzählung von der Taufe des Cornelius und seines Hauses durch Petrus. Diese Erzählung, so demonstrativ sie in ihrer weitläufigen Ausführung ist, hat übrigens in der Schrift selbst einen sehr schwachen Boden, sofern sie ein vereinzelter und wirkungsloser Fall bleibt, trotzdem daß Petrus die Gemeinde in Jerusalem zu einer Anerkennung seines Verfahrens bringt ¹⁾. Wie sie nach dieser feierlichen Zustimmung so ohne alle weiteren Folgen geblieben sein sollte, ist unbegreiflich.

¹⁾ Apostelgeschichte 11, 18.

Aber ein historischer Werth dieser Erzählung ist durch den Galaterbrief vollständig ausgeschlossen, ebenso wie die Anwendung, welche davon in Apostelgeschichte 15 gemacht wird. Andererseits schließt auch diese verallgemeinernde Anwendung die Rechtfertigung aus, daß der vereinzelte Fall ¹⁾ nur nach seinen besonderen Bedingungen und Umständen aufzufassen sei.

Die Vergleichung der Apostelgeschichte mit dem Galaterbrief läßt also darüber keinen Zweifel, daß eine Harmonie der Berichte in den beiden Hauptdifferenzpunkten unmöglich ist. Weder die paulinischen Erklärungen des Petrus noch der Vermittlungsantrag des Jakobus, welchen die Versammlung zum Beschlusse erhebt, haben in der geschlossenen Darstellung des Galaterbriefes über Verhältnisse und Begebenheiten Platz. Sie werden durch dieselbe überall direct widerlegt. Da nun diese Dinge nicht bloß als Differenzpunkte ihre besondere Bedeutung haben, sondern auch in der Darstellung der Apostelgeschichte an sich den Kern bilden, so hat diese überhaupt keinen Anspruch, als Quelle für die Geschichte der fraglichen Begebenheiten zu gelten, und wir sind ganz allein an den Bericht des Apostels Paulus gewiesen, welcher uns zwar die eine oder die andere Frage übrig läßt, im Ganzen aber ja doch ein vollständig ausreichendes Bild gibt. Und wir dürfen auch hinzufügen, für die Geschichte selbst ist dieß kein Verlust, sondern reiner Gewinn. Das Bild, welches uns Paulus von der Sache gibt, ist nicht nur von einer Klarheit, welche durch Vermengung mit dem anderen nur verlieren kann, sondern es ist auch ein befriedigenderes, weil es innere Wahrheit unverkennbar in sich trägt und bestimmte Charaktere erkennen läßt. Allerdings kommen wir um die Illusion von einer inneren Einheit zwischen Petrus und Paulus und von einer Glaubenshöhe und Klarheit der Urapostel, welcher die universalen Wege der christlichen Religion von Anfang an offenbar wären. Aber was wir gewinnen, ist mehr. Nach der Apostelgeschichte ist Paulus ein abhängiger und unselbstständiger Mann. Seinen Beruf, die Idee seines Lebens theilt er mit einem Anderen, er muß diesem die Priorität lassen. Gegen den Angriff auf seine Thätigkeit muß er Schutz in Jerusalem suchen; was dort über ihn verfügt wird, muß er ohne Widerrede, selbst ohne darüber gehört zu werden, hinnehmen und gehorham ausführen. Nach seinem eige-

¹⁾ Ueber den principiellen Charakter der Begebenheit vergl. Zeller, Apostelgeschichte S. 185, Anm. 1. Ganz besonders ist dabei zu beachten, daß eben dieser Fall schon in Jerusalem zu einer Streitfrage wird (11, 2) und eben damit dem Petrus Anlaß zu einer ganz allgemeinen Rechtfertigung gibt.

nen Zeugnisse dagegen ist er von nichts abhängig als von der göttlichen Stimme. Er erkennt kein anderes Gesetz und keinen Richterstuhl an als die Wahrheit des Evangeliums, wie er sie von dorthier hat. Nach Jerusalem geht er, um christliches Volk und Führer desselben dort von dieser als dem Grunde seiner Thätigkeit zu überzeugen; er bricht allen Widerstand, er beugt sich keiner Autorität, aber er gewinnt in der That die Judenapostel, daß sie seine Mission, seine Freiheit anerkennen; er geht so frei von dort hinweg, wie er gekommen ist. Die Urapostel der Apostelgeschichte ferner sind zwar nicht ganz auf dem gleichen Standpunkte. Petrus spricht Grundsätze aus ganz wie Paulus, ja fast ihn überbietend, weist daher auch alle judaistischen Anmuthungen an die Heidenchristen einfach ab. Jakobus geht nicht soweit, er spricht sich wenigstens nicht principiell so aus. Aber auch er ist darüber nicht im Zweifel, den judaistischen Angriff auf das Verfahren des Paulus abzuwehren. Seine gemäßigtere Aeußerung erscheint fast mehr nur als Vorsicht. Jedenfalls geht er mit Petrus Hand in Hand. Aber er ergreift dem Streite der Parteien gegenüber einen Ausweg. Sein Vermittelungsvorschlag geht dahin, den Heiden die Last des Gesetzes nicht aufzubürden, aber ihnen zur Genugthuung der Juden eine Anerkennung desselben abzuverlangen; sie sollen leben, wie einst die Fremdlinge in Israel durch das Gesetz selbst angewiesen waren zu leben, damit sie in der Gemeinde geduldet werden können. Dieser Friedensvorschlag setzt sie im Widerspruche mit der freisinnigen Aeußerung des Petrus, an welche Jakobus anknüpft, zu einer Art von Proselyten des Thores, von bloß geduldeten Anhängern herab. In der That geschieht dadurch eigentlich Alles, was die strengen Juden verlangen können. Was an der Forderung derselben abgebrochen wird, ist wieder ausgeglichen durch die nothwendige Minderung der Rechte, die den Heidenchristen damit widerfährt. Die Urapostel im Galaterbriefe handeln nicht so selbstbewußt, sie sind nicht so fortgeschritten und gereift in ihren Ansichten. Sie haben erst auf den Ausgang des Streites gar keinen Einfluß. Sie überlassen Paulus seiner eigenen Widerstandskraft, nach ihrem Sinne wäre ein vorübergehendes Nachgeben von seiner Seite vielleicht das Beste. Sie geben damit zu erkennen, daß sie selbst über die Sache noch nicht mit sich fertig sind. Aber seinen Widerstand wissen sie zu achten. Dem gegenüber verhindern sie einen Beschluß, der einem Bruche gleichkäme. Für sich selbst wissen sie seiner Darlegung nichts entgegenzusetzen, sie fühlen das ganze Gewicht derselben zu sehr, als daß sie ihn mit kleinen Anträgen stören möchten. Was er ihnen zu berichten hat,

sind Thatsachen, welche sie als göttliches Zeugniß anerkennen müssen. Eine neue weite Aussicht thut sich vor ihnen auf. Persönlich bleibt ihnen dieses Feld fremd, aber ihr Glaube an Christus ist stark genug, daß sie diesem neuen überraschenden Weg und Beweis seiner Kraft die Anerkennung nicht versagen wollen. So schließen sie die Ueberkunft, ein Zeugniß des innern Widerspruchs, der noch in ihnen ist, aber auch ein Zeugniß eines großartigen Glaubens, viel größer als der kleine Vermittelungsversuch der Apostelgeschichte.

Wenn man von dem Berichte des Galaterbriefes zu der Darstellung der Apostelgeschichte übergeht, so hat man ganz dasselbe Gefühl wie bei jedem Uebergange von einer ersten Geschichtsquelle zu einer secundären Geschichtserzählung. Die erstere gibt nicht Alles, was wir wünschen, sie ist auch wohl in gewissem Sinne Parteilich, es fehlen Mittelglieder, es fehlt die Beleuchtung von der anderen Seite. Aber die Thatsachen stehen fest und das Ganze ist wirkliches Leben. Die zweite kennt die Umrisse der Begebenheiten, sie weiß, um was es sich gehandelt hat. Aber der Schlüssel hat ihr gefehlt, die lebendigen Kräfte, die gehandelt und gewirkt haben, sind ihr nicht mehr klar gewesen. Sie hat sich die Sache zurechtgelegt nach ihrer Denkweise, nach ihrer Vermuthung. Dadurch ist ein Bild entstanden, das auf den ersten Blick befriedigender ist, weil es im Leser ganz dieselben Reflexionen erweckt, aus welchen es selbst hervorgegangen ist. Aber wenn man näher zusieht, so sind die Farben abgeblaßt, die Gestalten unsicher, und es fehlt überall an der Kraft der frischen Anschauung. Ja, die Meinung des Späteren hat die Verhältnisse selbst gestört und die Linien sind verzeichnet.

Wir wissen nicht zum voraus, welche Quellen der Verfasser der Apostelgeschichte etwa benutzt hat, wir müssen die Möglichkeit offen lassen, daß ihm solche zu Gebote standen, die wir nicht kennen. Wir kennen keine andere, die er benutzt haben kann, als eben den uns vorliegenden Galaterbrief. Nichts hindert, daß er denselben gekannt habe, aus allgemeinen Gründen müssen wir dieß vielmehr für wahrscheinlich ansehen. Diese Betrachtung fordert zu einer neuen Vergleichung heraus, deren Zweck nicht mehr ist, zu prüfen, auf welcher Seite die ächte Geschichte liege, oder ob sich dieselbe unter beide Zeugen theilen und aus ihnen zusammensetzen lasse, sondern vielmehr, ob der Geschichtschreiber den Bericht des Augenzeugen gekannt, ob und wie derselbe bei ihm verarbeitet vorliege. Eine solche Vergleichung zeigt sofort, daß der Galaterbrief wirklich die Grundlage der Erzählung der Apostelgeschichte sein kann. Der Bearbeiter hat bei aller Abweichung

den Rahmen der wichtigsten Verhältnisse und Thatsachen erhalten, er hat ihn nur in pragmatischem Verfahren mit einem fremden Zülwerke versehen. Sehr instructiv ist in dieser Rücksicht schon der Eingang, dessen Gegenstand die Veranlassung des Streites ist. Paulus deutete an, daß die Forderung der Beschneidung vertreten war von eingeschlichenen Mitgliedern der Gemeinde in Jerusalem, deren fremden Geist er durch den Namen „falsche Brüder“ verurtheilt; alle näheren Erläuterungen über diesen Zuwachs der Gemeinde fehlen. Der Geschichtschreiber gibt die Erklärung in der einfachsten naheliegenden Weise. Sie kommen aus der Partei des Judenthums, welche mit größter Strenge über dem Geseze hält, es waren Pharisäer. Paulus gibt an, daß er durch eine Offenbarung nach Jerusalem gezogen wurde; man vermuthet dabei unwillkürlich, daß ihn doch irgend eine Störung in Antiochien schon betroffen habe, ein Grund der Ansetzung ihm nahegetreten sei. Der Geschichtschreiber füllt die Lücke aus: Anhänger jener Partei waren nach Antiochien gekommen und hatten den Streit dort begonnen; dieß war die praktische Veranlassung; die Offenbarung konnte er übergehen, er verstand nicht die eminente Bedeutung, welche sie für den Standpunkt des Paulus in seinem Verichte hatte. In derselben Weise pragmatischer Erläuterung berichtet er unverfänglich den äußeren Verlauf der Reise, der Ankunft, der Verhandlung. Alles, was da erzählt ist, von dem Wege durch Phönicien und Samarien, von den Mittheilungen an die Brüder unterwegs, von dem Willkomm in Jerusalem, dann von der Versammlung selbst, trägt diesen Charakter, ja, man sieht daraus, daß er nichts Positives wußte; er gibt nichts, als was er sich selbst so denken konnte. Zwischen hinein (15, 5) vor der Verhandlung selbst bringt er noch das Auftreten der pharisäischen Gegner, was ebenfalls nur eine pragmatische Bemerkung ist und nur durch Mißverständnis Anlaß geben konnte, von zwei verschiedenen Versammlungen zu lesen. Es handelte sich nur darum, diesen λόγος 15, 6, den Gegenstand der folgenden Verathung, als Programm vorher zu fixiren. Aber ganz ähnlich stellt sich nun das Verhältniß auch in der Hauptsache, dem Verichte über die Verhandlung selbst. Gerade das, was bei dem Apostel lückenhaft ist, ist es auch bei ihm. Ueber den ganzen schweren Streit weiß er gar nichts, als daß derselbe stattgefunden (15, 7). Von dem, was Paulus und Barnabas geredet, weiß er ebenfalls nichts (vergl. 15, 12), als was er etwa aus dem Galaterbriefe entnehmen konnte, nämlich daß Paulus mit der Hinweisung auf seine mächtigen, wunderbaren Erfolge durchdrang, was er nach

seiner Art so ausdrückt, daß Gott Zeichen und Wunder unter den Heiden durch sie gethan habe ¹⁾. Einer näheren Ausführung bedurfte dieß ohnehin nicht in seinem Geschichtsbuch, in welchem diese Erfolge schon erzählt sind. Um so mehr dagegen galt es nun, über das Verhalten der Urapostel bei der Verhandlung Näheres mitzutheilen. Dieß beschränkt sich aber auf die beiden Namen Petrus und Jakobus. Im Galaterbriefe ist neben ihnen noch Johannes als mitwirkend genannt, aber etwas Besonderes war über ihn aus dem Briefe nicht zu entnehmen. Anders stand es mit den beiden ersteren, deren Gesinnungen im Galaterbriefe bei der Begebenheit in Antiochien und zwar in ihrer Verschiedenheit zum Vorschein kommen. Daß aber diese Darstellung derselben auf den Bericht der Apostelgeschichte eingewirkt hat, läßt sich schon aus dem überraschenden Zusammentreffen ihrer Petrusrede mit der Antiochenischen Paulusrede des Galaterbriefes entnehmen. Wenn der Geschichtschreiber diese an Petrus gerichtete Rede so deutete, daß Paulus nicht durch logische Consequenz aus der gemeinsamen Voraussetzung des Glaubens den Petrus zu überführen trachtete, sondern diese Consequenz selbst schon bei ihm in Wirklichkeit voraussetzen konnte, so war ihm der Inhalt jener Rede gegeben, und daraus erklärt sich auch der im Zusammenhange seiner Schrift selbst befremdliche fortgeschrittene Standpunkt derselben. Die Verleitung aber zu jener Auffassung lag in dem Verhalten des Petrus in Antiochien selbst, welches in seinem ersten Stadium sehr leicht zu jener Vermuthung führen konnte. Raum bedarf es noch einer weiteren Auseinandersetzung, daß auch der zurückhaltendere Standpunkt der Jakobusrede und damit der allgemeine Inhalt derselben ebenso aus dem Berichte des Galaterbriefes über das Eingreifen der Abgesandten des Jakobus in Antiochien entnommen werden konnte. Endlich darf hier auch noch darauf hingewiesen werden, wie selbst die Geschichte des Cornelius, auf welche sich Petrus in der Apostelgeschichte zurückbezieht, einen solchen Zusammenhang mit der Antiochenischen Erzählung des Galaterbriefes verräth, sobald man die Offenbarung des Petrus, auf welche hin er die Taufe des Cornelius gewährte, mit seinem Verhalten in Antiochien vergleicht. Der Sinn jenes Gesichtes in Apostelgeschichte 10, 10 ff. muß allerdings der sein, daß die unreinen Thiere die Heiden vorstellen, welche vor Gott rein geachtet werden, und damit ist das Essen selbst hier bloß eine Allegorie. Aber wie nun diese Sache in Jerusalem zur Klage kommt,

¹⁾ Gal. 2, 9; Apostelgeschichte 15, 12.

da lautet der dem Petrus gemachte Vorwurf, daß er mit den Heiden gegessen habe, 11, 3, und so wird der Verhandlung darüber ein Motiv zu Grunde gelegt, welches ganz aus dem Antiochenischen Vorfall des Galaterbriefes entnommen sein kann. Dann ist es aber wohl nicht zu gesucht, wenn man hierin auch einen Fingerzeig über den Ursprung jener in der Vision enthaltenen Allegorie selbst findet.

Hiermit soll aber nicht gesagt sein, daß die ganze Erzählung der Apostelgeschichte mit allen Momenten und mit ihrer Zweckrichtung selbst sich aus einer pragmatischen Verarbeitung des Textes des Galaterbriefes selbst erkläre. Vielmehr führen alle diese Beobachtungen nur darauf hin, daß der Galaterbrief überhaupt Quelle für den Verfasser der Apostelgeschichte war und daß der letztere kaum eine andere ebenbürtige Quelle bei dieser Darstellung benutzt haben wird ¹⁾. Daß aber die letztere noch weiterer Erklärung bedarf, ergibt sich schon aus wesentlichen Stoffverschiedenheiten, welche trotzdem noch übrig bleiben. Zwei hervorragende Stücke im Berichte des Galaterbriefes fehlen in der Apostelgeschichte, nämlich die Anwesenheit des Titus in Jerusalem und die Frage über seine Beschneidung und fürs Zweite der Vorfall in Antiochien. Dagegen hat er als einen vom Galaterbriefe ganz unabhängigen Bestandtheil das auf den Vorschlag des Jakobus zu Stande gekommene Decret. Das Fehlen der beiden ersten Stücke läßt sich nicht bloß aus pragmatischer Bearbeitung der Ueberlieferung erklären, hier liegt vielmehr ein offenbar absichtliches Uebergehen vor, in jedem Falle, wenn, wie wir annehmen, der Verfasser den Galaterbrief gekannt hat. Aber auch ohne dieß bleibt es höchst wahrscheinlich. Denn kaum dürfte ein anderer Quellenbericht, welchen er benutzt hätte, diese Dinge nicht enthalten haben. Viel leichter konnte sich in der Ueberlieferung die Erörterung der allgemeinen Frage über die Beschneidung der Heidendriften verlieren, als der Streit über den Titus. Noch weniger als von der letzteren ließe sich von der Scene in Antiochien begreifen, wie sie vergessen worden sein sollte. Aber der Verfasser der Apostelgeschichte, der die Beschneidung des Timotheus aus Rücksicht auf die Juden durch Paulus vornehmen läßt, 16, 3, konnte freilich die Thatsache nicht brauchen, daß denselben Paulus nicht einmal die Rücksicht auf die Juden in Jerusalem bestimmte, den Titus beschneiden zu lassen. Man sage doch nicht, daß der Fall ein anderer sei, wegen der jüdischen Mutter des Timotheus. Der Verfasser führt die gemischte Ehe 16, 1. 3 ja nur deswegen an, um einerseits zu zeigen, wie Paulus

¹⁾ Vergl. hierzu Beller, Apostelgesch. S. 519.

auf die Wahl dieses Genossen kommen konnte, nämlich eben wegen seiner halbjiidischen Abkunft, und anderentheils, um daran das specielle Motiv für den Act des Paulus anzuknüpfen, 3. Paulus beschneidet ihn nämlich deswegen, weil sein hellenischer Vater den Juden bekannt war, also weil er überhaupt bei den Juden den Schein vermeiden wollte, einen Hellenen als seinen Genossen zu haben ¹⁾). Dieses Verfahren ist also gerade das Gegentheil von dem, welches der Apostel als sein eigenes bei Titus im Galaterbriefe berichtet. Auch noch an einem anderen Orte sehen wir, daß dieses historische Verhalten des Paulus dem Verfasser der Apostelgeschichte nicht paßte, nämlich da, wo er bemüht ist, von Paulus bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem den Vorwurf, daß er Hellenen in den Tempel gebracht als grundlos abzuwälzen, 21, 29. Auch dieß kann nur zu der Annahme beitragen, daß er die Begleitung des Titus, und was sich daran anschließt, als ein für seine ganze Auffassung störendes Moment weggelassen habe. Nicht anders verhält es sich aber mit den Vorfällen in Antiochien, welche sich ihres ganzen Verlaufes und des Nichtes wegen, das sie auf die Urapostel, namentlich aber auf Petrus werfen, nicht in den Zusammenhang eines Buches eigneten, das in diesen Kreisen überall nur Harmonie sehen läßt, und den Petrus als Heidenapostel darstellt, der in der Reise der Principien dem Paulus selbst noch vorangeht. Gerade deswegen kann man nur annehmen, daß der Verfasser diese Scene absichtlich unterdrückt und dagegen sich bemüht hat, das Gedächtniß derselben durch seine Darstellung auszulöschen. Die Art, wie er dabei Motive aus der Erzählung des Paulus selbst in anderem Sinne verwendet und durch Verschiebung derselben eine unvermerkte Gegenwirkung erzeugt, erinnert lebhaft an so manche derartige Umbildungen in späterer Zeit, durch welche die kirchliche Legende unliebsame Erinnerungen zu beseitigen weiß. Uebrigens müssen wir an diesem Orte dahingestellt sein lassen, wie viel oder wie wenig der Apostel Petrus zu einer solchen Behandlung seiner Person durch sein Verhalten in der Folgezeit Anlaß gegeben hat. Nur darauf darf wegen des Zusammenhanges mit unserem nächsten Gegenstande hingewiesen werden, wie seinem wechselnden Verhalten in dieser entscheidenden Zeit der Umstand entspricht, daß noch lange später die entgegengesetzten Parteien glaubten, ihn zu den Ährigen zählen zu dürfen ²⁾). Sehen wir endlich auf die positive Zu-

¹⁾ Overbeck a. a. O. S. 249. — ²⁾ Dieser Umstand ist wohl bei Beurtheilung des Verhältnisses zwischen der katholischen Petrusüberlieferung und der jüdenchristlichen Petrusfrage des zweiten Jahrhunderts nicht zu übersehen.

gabe, welche der Verfasser der Apostelgeschichte in diese Begebenheiten gebracht hat, nämlich das Decret, so ist eine sichere Beurtheilung des Ursprunges derselben unmöglich, und es bleibt namentlich die Frage offen, ob er die Annahme eines solchen Beschlusses schon vorfand, oder ob er denselben seinerseits erst sich so vorgestellt hat. Wichtiger ist aber die andere Frage, worauf diese Vorstellung überhaupt beruht oder woraus sie hervorgegangen ist. Der Annahme, daß die Apostelgeschichte selbst damit ein Unionsangebot für ihre Zeit mache ¹⁾, läßt sich nicht ohne Grund entgegenhalten, daß in ihrer Abfassungszeit die Dinge höchst wahrscheinlich schon viel weiter vorgerückt waren, und fast noch mehr, daß der Verfasser der Apostelgeschichte dem Heidenchristenthum eine viel höhere und freiere Stellung gibt, als sie in der Tendenz dieses Beschlusses läge ²⁾. Aber daß überhaupt einmal von judenchristlicher Seite der Versuch gemacht wurde, die große Frage der apostolischen Zeit in dieser Weise zu lösen und die Heiden mit einer untergeordneten Proselytenstellung abzufinden, darf nicht von vorneherein als unwahrscheinlich gelten. Es war dieß vielleicht eine Aufstellung, welche in Jerusalem später unter dem Einflusse des Jakobus zur Geltung kam. Die Uebereinkunft der Urapostel mit Paulus hatte über das Verhalten von Juden und Heiden bei persönlichem Zusammentreffen gar nichts gegeben. Auch was die Abgesandten des Jakobus in Antiochien vertraten, war zunächst lediglich negativ. Dabei konnte es aber doch nicht für alle Zeiten sein Bewenden haben, und hieraus würde sich die Annahme von solchen oder ähnlichen Grundsätzen unter Jakobus erklären, Grundsätzen, welche eben nur der Nothwendigkeit eine gewisse Rechnung tragen, und zugleich voraussetzen, daß das Judenthum sich noch seiner Macht in der Kirche bewußt und noch nicht durch den Gang der Ereignisse völlig verbittert ist. Andererseits muß man auch die Möglichkeit, daß der Verfasser der Apostelgeschichte sich die Sache bloß so gedacht habe, um so mehr zugeben, als er dieß aus den bald, wie es scheint, herrschend gewordenen Gewohnheiten der Kirche leicht erschließen konnte. Sicher ist für uns das Eine, daß diese Grundsätze nicht in dem Vertrage mit dem Apostel Paulus aufgestellt worden sind.

¹⁾ Zeller a. a. O. S. 357.

²⁾ Overbeck a. a. O. S. XXX.

Der sittliche Werth des Asketischen.

Ein Kapitel aus der Ethik.

Von

Dr. W. Gaß,

Professor der Theologie in Heidelberg.

Vorbemerkung.

Zu der folgenden Abhandlung ist der Verfasser durch Beschäftigungen mit der inneren Geschichte des Mönchthums, auf welche ihn seine Studien mehrmals hingelenkt haben, angeregt worden. Das Mönchthum ist die schärfste und bekannteste Ausprägung der asketischen Sittlichkeit und Frömmigkeit, mit ihm stehen noch andere in allen Zeitaltern der Christenheit nachweisbare Erscheinungen in näherem oder entfernterem Zusammenhang. Wir beabsichtigen, diese Bestrebungen zuerst historisch in der Kürze zu übersehen, sodann aber auf eine Grundrichtung zurückzuführen, welche nach Ursprung, Recht oder Unrecht Gegenstand wissenschaftlicher Beurtheilung werden muß. Zur Aufgabe stellen wir uns also die Untersuchung über den Werth des Asketischen oder, anders ausgedrückt, eine historisch eingeleitete Bearbeitung jenes schwierigen Kapitels der Ethik, welches als Lehre von der Askese oder von den Tugendmitteln bezeichnet zu werden pflegt. Es scheint zweckmäßig, eine Betrachtung und Vergleichung der geschichtlichen Materialien voranzustellen, weil dadurch der Sinn für die keineswegs einfache Frage geweckt wird. Der Rückblick auf die Reihe der asketischen Bemühungen so vieler Jahrhunderte möge den Weg bahnen in das ganz allgemeine, der Würdigung ihres Principes gewidmete Problem der Ethik. Zwar kann der historische Hintergrund auch störend auf die wissenschaftliche Untersuchung einwirken, wenn er nämlich ein falsches Interesse an werthheiligen Leistungen oder naturwidrigen Enthaltungen in dem Betrachter zurückläßt; aber dieser Sorge soll sich Niemand überlassen, wenn er nicht seinem protestantischen Standpunkt mißtrauen will. In der That ist die mönchische wie überhaupt die ältere kirchliche Askese viel zu kraß, um noch

gegenwärtig bestehend zu wirken; weit eher wäre vorauszusehen, daß der Freund der neueren Cultur sich von ihr und ihren Zerrbildern einfach abwendet, ohne sie nur einmal in's Auge gefaßt zu haben. Wer jedoch mit frischem Muth und hellen Sinnen den zugehörigen geschichtlichen Stoff in die Hand nimmt, wird sich durch dessen schreckhafte Außenseite nicht abhalten lassen; ihm bietet der Gegenstand anper jenen Ausgeburten noch Anderes und Lehrreiches, und er wird auf allgemeinere Beweggründe und Wirkungen hingeleitet, die auch für ein späteres und höher entwickeltes Zeitalter der Christenheit noch Bedeutung haben.

Der Name Askese erregt durch seinen bloßen Klang schon Mißbehagen, weil er das Gedächtniß schwerer Verirrungen erneuert. Der Gebildete unserer Tage will daran erkannt sein, daß er, ganz erfüllt von den Kräften der Gesinnung und des Geistes, sich und seine Persönlichkeit von allen Nesten eines äußerlichen Weiwesens der Vollkommenheit befreit hat. Dieselbe Befreiung fordert er für den Gesamtzustand des sittlichen und religiösen Lebens; gesuchte Entbehrungen und Kasteiungen gehören ja zu dem Ballast, welchen als die *στοιχεῖα τοῦ νόμου* der Standpunkt der Mündigen längst hinter sich gelassen hat. Unanstößig ist der Name Tugendmittel, aber auch dieser ist nicht in die volksthümliche Moral übergegangen; man bedient sich wohl der Sache, ohne sie durch einen eigenthümlichen Begriff auszuzeichnen. Die neueren moraltheologischen Handbücher widmen dem Asketischen fast ohne Ausnahme einen besonderen Abschnitt, aber ihre Beurtheilung leidet an großen Schwankungen. Einige verfahren sehr zuversichtlich, Andere verrathen, daß es sich um einen Nebenschößling der Moral handelt, der sich zwar nicht vertilgen läßt, der aber, sobald er emporkommt, augenblicklich die Besorgniß erregt, daß er zu weit ranken möge. Das Beste hat in dieser Beziehung Nothe geleistet, durch ihn ist der Gegenstand gefördert und abgerundet worden, aber auch er läßt Anlaß genug zu einer neuen Untersuchung übrig. Giebt es auch nach protestantischen Grundsätzen ein unverlierbares Recht des Asketischen? Worauf beruht es, wie weit reicht seine innere Nothwendigkeit? Welche Stelle nimmt es innerhalb der sittlichen Lebensentwicklung ein? Welche Haltpunkte ergeben sich für die Behandlung der Lehre von den Tugendmitteln? Auf diese Fragen kann jedoch nicht ohne Weiteres eingegangen werden, zunächst fordern die historischen Präliminarien unsere Aufmerksamkeit.

I. Historische Uebersicht.

Schmerzliche Uebungen und Entbehrungen als Ausdruck der Vollkommenheit oder als Mittel, um der sittlich-religiösen Pflicht vollständig zu genügen, werden in den wichtigeren Religionen theils empfohlen theils vorgeschrieben. Ihre vornehmste Heimath ist der Orient, ihre ausschweifendste Darstellung der Brahmanismus und Buddhismus, in dessen Cultus eine lange Reihe von Büßungen und Reinigungen zuletzt mit einer Selbstertödtung endigt, die den Vetter in den Stand setzt, sich in mystischer Contemplation zum Absoluten zu erheben¹⁾. Der Hellenismus verweilt als Religion bei einem heiteren Natur- und Selbstgenuß, als Philosophie giebt er sich nach und nach einen strengeren Charakter. Der Stoiker will sein Leben mit dem Gesetz der Natur in Uebereinstimmung bringen, aber dieselbe Natur, die er anerkennt, muß er auch bändigen, sonst erreicht er nicht die höchste Tugend der leidenschaftslosen Ruhe, der Apathie und Ataraxie; die Bezwingung der sinnlichen Triebe wird zum Merkmal philosophischer Vollendung. Dasselbe fordert der Neoplatonismus des Plotin. Wo die Sinne regieren, muß die Vernunft weichen, nicht bloße Mäßigung genügt, erst durch Ausrottung des sinnlichen Verlangens wird das Ziel der Gottähnlichkeit gewonnen²⁾. Die ernstere Hälfte der griechischen Philosophie verband sich mit einer ihren Lehren entsprechenden sittlichen Anstrengung, sie entwarf das Bild einer über Schmerz und Lust und Leidenschaft erhabenen Lebensführung, und in dieses Bild konnte nun auch die christliche Tugend eintreten, als sich aus der Idee der Selbstverleugnung und Kreuzigung des Fleisches ähnliche Neigungen in ihr entwickelt hatten. Die Philosophen waren zu Asketen geworden, jetzt erschienen umgekehrt die christlichen Asketen im Lichte der wahren „Philosophie“; es ist bekannt, daß sich diese Combination im Mönchthum wenigstens nominell vollzogen hat³⁾. Die Mönche heißen Philosophen, sie sind aber auch die wahren Himmelsbewohner, die rechten Athleten und Streiter um das höchste Gut, ihr Leben ein βίος ἀσκητικός, ihre Behausung ein ἀσκητήριον. In der Kraftübung (γυμνάζεσθαι) wie in der Enthaltung (ἀσχεῖσθαι) sind sie den Wettkämpfern ähnlich geworden. Zugleich erhielt der

¹⁾ E. u. A. D. Pfleiderer, die Religion, II, S. 202. 237 ff.

²⁾ Baumgarten-Crusius, Sittenlehre, S. 244 ff. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I, S. 225. Erdmann's Grundriß, I, S. 97. 128.

³⁾ Eus. h. e. VI, 3. Ueber ἀσκησις τῆς ἐνσεβείας oder μοναχική s. die Stellen bei Stephanus und Suicer. Alteserra, ἀσκητικά, ed. Glück, Hal. 1782.

Name Askese auf diesem Wege seine später gewöhnliche Bedeutung. Nachdem das Wort *ἀσκησις* im klassischen Sprachgebrauch für jede Art künstlerischer, militärischer, athletischer, aber auch didaktischer Uebungen angewendet worden, diente es von nun an zur Bezeichnung des Mönchslebens und wurde später der gewöhnliche Ausdruck für alle jene gesteigerten physischen und geistigen Kraftanstrengungen, welche der Tugend wie der Gottseligkeit erst ihre volle Zierde verleihen sollen.

Die christliche Religion unterscheidet sich durch großen Reichthum ihrer ziemlich früh beginnenden, dann bis zum Aeußersten fortschreitenden und ganze Zeitalter beherrschenden asketischen Bestrebungen, Zuchtmittel und Lebensformen. Geschichte der Moral, der Disciplin und Sitte ist zugleich Geschichte der Askese. Das weitschichtige historische Material ist neuerlich von Zöckler in bedeutendem Umfange zusammengestellt worden ¹⁾. Fleiß, Sorgfalt und ungewöhnliche, bis auf entlegene Regionen sich erstreckende Belesenheit machen sein Werk sehr verdienstlich; auch sind wir darin ganz seiner Meinung, daß er selbst manchen sagenhaften oder doch unvollständig beglaubigten Bestandtheilen der Uebertlieferung noch einen indirecten historischen Werth beigelegt hat. Aber den Namen einer „kritischen Geschichte der Askese“ verdient diese Sammlung nicht. Die Askese wird in eine sinnliche und geistige eingetheilt. Die erstere Gattung zerfällt in die besonderen Blißungsarten des häuslichen, diätetischen und geschlechtlichen Lebens, der zweiten werden vier Formen, die des gottesdienstlichen, beschaulichen, praktischen und socialen Lebens, zugeordnet; dies das Schema, welches der Verfasser mit einem überreichen Detail ausgefüllt hat, indem er zuweilen auch außerschriftliche Beispiele zur Vergleichung herbeizieht. Allein bei dieser rein theoretischen Eintheilung geht der geschichtliche Zusammenhang verloren. Was genetisch betrachtet voranstehen sollte, folgt später, während jüngere Erscheinungsformen dem Leser sofort, und ehe er noch auf diesem Schauplatz orientirt ist, vorgeführt werden. Es macht einen falschen Eindruck, mit Selbstverwundungen und Selbstverstümmelungen den Anfang zu machen, also mit extremen Dingen, zu denen es nicht sogleich oder nur in ganz vereinzeltten Beispielen gekommen ist und die nicht ohne ihre Vorstufen verstanden werden dürfen. Die Entwicklung und Erstarkung

¹⁾ Kritische Geschichte der Askese, ein Beitrag zur Geschichte christlicher Sitte und Cultur. Frankf. a. M. 1863.

des asketischen Triebes bleibt unerklärt, der tiefe Einschnitt, welchen die Reformation in der Fortpflanzung desselben hervorbringen mußte, wird nicht gebührend ins Licht gestellt. Die Grausamkeiten der Kasteiung stehen haufenweise neben einander, ohne auf allgemeinere Beweggründe zurückgeführt zu werden. Alle Aufmerksamkeit wird auf die formell zusammengehörigen Einzelheiten gewendet, diese aber gewähren in ihrer Massenhaftigkeit und Unnatur den grellsten Anblick. Der Leser lernt das christliche Leben von der düstersten Seite kennen, es muß sich ihm die Frage anfrängen, wie es gekommen sei, daß dieselbe Religion, welche grundsätzlich die Schöpfung ehrt und die Ordnung der Natur schonen will, doch eine so unglaubliche Menge moralischer Kunst- und Gewaltmittel habe in Gang bringen und erhalten können, — und auf diese Frage erhält er keine Antwort. Dieser einseitige Eindruck hätte zu Gunsten der historischen Wahrheit vermieden werden sollen. Hätte Zöckler seinen Stoff nach der Reihenfolge großer Zeitabschnitte bearbeitet und erst am Schluß nach Rubriken eingetheilt und übersehen, so würde schon dadurch die Gesamtaufassung an Richtigkeit gewonnen haben ¹⁾.

Die christliche Askese — und über diese haben wir für unsern Zweck nicht hinauszugehen — hat einen einfachen Hauptkörper, dieser muß zuerst festgestellt werden und an ihn haben sich nachher die gesuchten und bis zur äußersten Gewaltthätigkeit getriebenen Folgerungen und Steigerungen gleich wuchernden Ranken angeschlossen. Alle Askese ist entweder ein Leiden oder ein Thun, ein Negatives oder Positives, und Beides muß verbunden werden, damit nichts unversucht bleibe, was zur Bezwingung des Widerwilligen oder der Meinung nach Gefährlichen in der Naturäußerung dienen kann. Beiderlei Mittel werden aus dem christlichen Princip der Selbstverleugnung gerechtfertigt. Soll der Mensch der Sünde Herr werden, Gott dienen und Christo nachfolgen, so muß das Fleisch überwunden, d. h., wie weiter gefolgert wird, die sinnliche Begierde nach Möglichkeit bekämpft werden. Alle Uebungen haben den Zweck, entweder die Natur aus ihrer Begehrlichkeit herauszuziehen, damit der erneute christliche Wille sich frei bewege, oder sie für eine bereits geschehene Ausschreitung büßen zu

¹⁾ Am Schlusse liefert Zöckler S. 427 ff. umgekehrt eine „Zusammenfassung der allgemeinen geschichtlichen Ergebnisse“, und diese ist dann nach der Zeitfolge eingerichtet, aber sie ist kurz und reicht nicht aus, um den Nachtheil des vorangegangenen Verfahrens auszugleichen.

lassen. Nun giebt es aber zwei Reizmittel der Sinnlichkeit, das Bedürfniß nach Speise und Trank und die geschlechtliche Anziehungskraft; diesen stellten sich also auch zwei Enthaltungen gegenüber, das Fasten und die Vermeidung des Geschlechtsumgangs oder die Virginität. Sie bilden den Hauptstamm der Uebung, welcher, frühzeitig erwachsend und lange Zeit mit Stetigkeit fortgepflanzt, selbst in den letzten Jahrhunderten nur theilweise, nicht vollständig aus dem Umfange der christlichen Gesellschaft hat verbannt werden können. Der uralte Gebrauch des Fastens hatte bei den Juden nicht bloß den Sinn einer verdienstlichen Beschränkung des Genusses, sondern sollte auch gewissen wichtigen und ernsten Stimmungen des Gemüths einen angemessenen Ausdruck geben; ohne sonderliche Gunst, aber auch ohne Widerspruch von Seiten Christi und der Apostel und vielleicht unter Einfluß des Essäismus ist derselbe aus der jüdischen in die christliche Sitte übergegangen (Matth. 9, 14. 15. 17, 21; 1 Kor. 7, 5; 2 Kor. 6, 5. 11, 27; Röm. 14, 2. 6. 17; Kol. 2, 2—23). Die Virginität fand eine Empfehlung in einigen Aeußerungen des Heilands und der Apostel, die durch Verallgemeinerung leicht mißverstanden werden konnten (Matth. 19, 11. 12; 1 Kor. 7, 26—40; Apok. 14, 4), und sie wurde unterstützt durch das Verlangen, mit völliger Verneinung der Geschlechtslust der heidnischen Ausschweifung entgegenzutreten. Die Einführung dieser doppelten Abstinenz mußte verschieden ausfallen; Fastenregeln wurden der ganzen Gemeinde, Ehelosigkeit oder Beschränkung der Freiheit für die Ehe nur einem Theile in standesmäßiger Umgrenzung auferlegt. Für das Mönchthum ergab sich Beides von selbst; der Klerus sträubte sich, in ihm ist das Cölibat zwar äußerlich anerkannt worden, aber Jahrhunderte lang mit einer entsetzlichen inneren Unwahrheit behaftet geblieben, und wenn wir die griechische Kirche hinzunehmen, niemals zur vollen Durchführung gelangt, wie denn überhaupt seit den Zeiten des Montanismus alle Kasteiung von den Symptomen der krankhaften Unruhe, des Uebermaßes oder der Unvollständigkeit begleitet gewesen ist. Eine dritte Art der Entäußerung bezog sich auf den Besitz; auch diese konnte in der evangelischen Idee der Armuth und in den Ermahnungen zur Aufopferung der eigenen Habe für den höchsten Zweck einen augenfälligen Anknüpfungspunkt finden. Ein Viertes endlich, das sich aber nicht aus eigenthümlich christlichen, sondern vielmehr aus allgemeineren vorevangelischen Motiven und Vorbildern erklären läßt, war die Einsamkeit oder freiwillige Weltflucht. Diese vier Enthaltungen,

bezüglich der Nahrung, des Geschlechts, des Besizes und Verkehrs, vereinigen sich im Mönchthum als dem eigentlichen Erhaltungs- und Darstellungsmittel des asketischen Strebens, das vierte aber diente zur Erleichterung der übrigen. Denn es leuchtet ein, daß ein hungeriges, frostiges, geschlechts- und besitzloses Dasein leichter in der Einsamkeit oder im engen Verbande mit Gleichverpflichteten ertragen wird als mitten in der Gesellschaft. Es braucht hier nicht auseinander- gesetzt zu werden, daß die Verbreitung des Mönchslebens außerdem durch den Vorgang des Märtyrertums, dessen Ende eine andere Form der Selbstverleugnung und Leidensnachfolge gleichsam als Ersatz verlangte, sehr begünstigt worden ist, daß überhaupt das Mönchthum mit den ersten noch rohen Forderungen der Weltüberwindung innig verwachsen war und von jener älteren Culturstufe kaum hinweggedacht werden kann. Unter den Donatisten kam die Todeslust zum wildesten Ausbruch, in der großen Kirchengemeinschaft mußten die Tugenden der Entsagung in friedlicher Weise ausgeübt werden. Allerdings war das Mönchthum nicht die Quelle der Askese, sondern das Erzeugniß schon vorhandener derartiger Neigungen, aber einmal eingebürgert gelangte es zu einer solchen Blüthe und Wichtigkeit, daß erst von ihm aus die ferneren unerhörten Anstrengungen auf dem Gebiet dieser gewaltsamen sittlichen Praxis begreiflich werden. Eine höchst beschwerliche Enthaltensamkeit stellt sich über die gewöhnliche Tugend, damit ist ein Boden erreicht, der zu neuen Steigerungen herausfordert. Die Regel ordnet und beschränkt, aber sie reizt zur Ueberschreitung. Die Zumuthungen an die menschliche Natur gleichen einer Leiter, ein Mönchsheiliger will über den anderen hinausklimmen, eine Congregation die andere hinter sich lassen. An alle natürlichen Bedürfnisse, wie Speise, Obdach, Lager, Kleidung, Schlaf, Keuschheit, — an alle knüpfen sich Entzichungen, und jede wird für sich in Angriff genommen; selbst die menschlichste Lebensäußerung, die Rede, bleibt nicht ausgeschlossen, und während in diesen Leistungen auf Seiten des Morgenlandes neben der Klosterzucht noch eine naturwüchsige Freiheit fortwirkte und sich in den ärgsten Extravaganzen giefel, finden wir im Abendland auf jedem Schritt Ordnung und Gesetz. Doch überragte eine Meisterschaft alle anderen, die des Hungers, und es wirft ein merkwürdiges Licht auf die menschliche Natur, wenn wir erwägen, daß die Entbehrung der Wohnung, des Schlafs und des Lagers bei weitem nicht so viele heldenhafte Anhänger gefunden hat, noch in gleichem Grade gelungen ist wie die der Nahrung.

An diese negative Kasteiung hat sich nach und nach die positive angeschlossen, aber man bemerke wohl, daß dies nicht ohne Vermittelung geschehen ist. An sich beabsichtigte die Askese kein anderes Verzeihen, als welches durch den Abzug von natürlichen Bedürfnissen und Annehmlichkeiten bereitet wird, erst die schon bestehende Disciplin brachte sie auf einen neuen Weg. Nach Zöckler's Nachweisungen war der körperliche Schmerz als klösterliches Strafmittel längst gebräuchlich, ehe die Sitte einriß, ihn sich selbst freiwillig zuzufügen ¹⁾. Die körperliche Züchtigung wechselte also nur die Form, indem sie aus dem disciplinarischen in das asketische Verfahren überging; aber nachdem dies geschehen, mußten auch alle Vorstellungen und Folgerungen, die in der Bußdisciplin erstarkt waren, in die Beurtheilung der schmerzhaften körperlichen Selbstzucht aufgenommen werden. Aus dem hungernden wird jetzt ein blutender Selbstpeiniger, welcher jedoch die Geißel, statt sie selbst zu schwingen, auch dem Beichtiger in die Hand geben kann. Bekanntlich ist die Geißelung in den folgenden Jahrhunderten mit zunehmender Leidenschaft betrieben worden, und die Anforderungen, die sie an den lebendigen Leib stellte, übersteigen fast das Maaß des Denkbaren. Man wird auf die Annahme geführt, daß die regelmäßigen und furchtbaren Züchtigungen nicht allein als Ableitung von Gewissensschmerzen ein Gefühl der Genugthuung, sondern selbst einen geheimen Reiz eingeflößt haben mögen; den Zweck einer Ablösung von sinnlichen Regungen erfüllten sie nicht. Auch die Geißeldisciplin wie jede andere erzeugte ihre Helden, wie Peter Damiani und Dominicus Voricatus, und ihre Heldinnen, wie die heilige Elisabeth; auch wurde sie methodisch geregelt, und es lag nahe, sie mit Kniebeugungen und Absingen von Bußpsalmen zu verbinden und die Zahl der Hiebe auf ein gewisses Maaß der Bußzeit zurückzuführen ²⁾. Nur so ließ sich ein baares Facit erzielen. Der rechnende Verstand wollte nicht leer ausgehen, die heftige Bußleidenschaft suchte ihn dadurch zu befriedigen, daß sie ihm ein greifbares Resultat vorhielt. Aber derselbe Damiani, der ernste Vertheidiger der Geißel, hat zugleich in dem liber Gomorrhianus ein trocknes Verzeichniß der damals herrschenden grauenvollen Laster hinterlassen, und wir glauben nicht zu irren, wenn wir zwischen diesem Gift der Sünde und der Stärke des angepriesenen Gegengifts ein ursachliches Verhältniß an-

¹⁾ Geschichte der Askese, S. 27 ff.

²⁾ Zöckler a. a. O. S. 41 ff.

nehmen. Nachdem sich die Flagellation in der Reihe der Mönchsorden und in der Theilnahme vieler einzelnen Persönlichkeiten, die sich ihr aus freiem Antriebe oder auf Befehl des Beichtigers unterwarfen, erschöpft hatte, drang sie gewaltsam in die Volksmenge. Die Geißelsfahrten des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, nachher von den Jesuiten nachgeahmt, ergossen sich wie ein Strom durch die Vän-der-Europa's; ein Gefühl der Zerknirschung, ein kramphaftes Verlangen nach Entzündung macht sich in ihnen Luft, und mit ihren tumultuariſchen Wanderzügen und aus der Tiefe der Brust hervorbringenden Schmerzensliedern haben sie mehr Wahrheit als alle die vorangegangenen Blutscenen der Geißelkammer ¹⁾. Uebrigens schlossen sich an die Flagellation noch tausend andere Arten der Selbstquälerei durch Verwundung und Verstümmelung des eigenen Leibes, durch Anlegen von Ketten, Ringen, Stachelgürteln, Panzerhemden an, — lauter selbstgeschaffene Weiswerden, die zum Theil nach Joh. 18, 12. 24. 21, 18; Apgeich. 12, 7. 20, 23. 21, 33; Eph. 3, 1. 4, 1 ihre eigen thümliche Symbolik gestatteten. Außerlich genommen gehört auch die Stigmatisation hierher, diese aber hatte ihren wichtigsten Beweggrund in der Verähnlichung mit Christus, nicht in der bloßen Weibbringung von Wunden.

Alle diese Formen haben Eins mit einander gemein, sie dienen einer theilweisen Abtödtung (*rézotours*, 2 Kor. 4, 10) körperlicher Begierden oder Bedürfnisse zum Zweck der Entsinnlichung und der Buße und dürfen in diesem Sinne als sittliche Askese zusammengefaßt werden. Aber auch eine religiöse ist hinzugetreten, und für diese ergibt sich ein neuer Gesichtspunkt. Andacht und Frömmigkeit suchen im Gottesdienst ihre Darstellung. Auch Gebet und fromme Betrachtung, sei es des Einzelnen oder der Gemeinde, wollen eigentlich nur sich selber vortragen; der religiöse Geist mag als freudige Begeisterung oder in demüthigem Stehen zu Gott emporkommen, immer findet er in dieser seiner Ausströmung die höchste Befriedigung, er thut sich selber Genüge, indem er sich seinen Inhalt vergegenwärtigt, wozu ihm der sichtbare Cultus die angemessenen Zeichen und Formen leiht. Dies der ursprüngliche Standpunkt des Evangeliums. Asketisch kann sich der Gottesdienst erst entwickeln, wenn er seinen Zweck in die Mittel selber verlegt, welche dann eine gesetzliche Gestalt und Nothwendigkeit erhalten, und das ist in größter Ausdehnung und bis zur

¹⁾ E. die genauere Beschreibung bei Böttler, S. 49.

Verleugnung aller religiösen Innerlichkeit geschehen. Die ältesten Empfehlungen häufiger oder regelmäßiger Lesung und Erwägung der heil. Schrift und der apostolischen Briefe (Apgesch. 17, 11; Röm. 15, 4; 2 Tim. 3, 15. 16; Kol. 4, 16; 1 Theff. 5, 27) fallen noch nicht unter diese Rubrik. Ohne Mittheilung und Unterricht giebt es keine gemeinsame Andacht, in der Wiederholung und Beherzigung des apostolischen Worts und in der Lesung der Perikopen setzt die christliche Verkündigung nur sich selber fort; auch die regelmäßige Wiederkehr erscheint nur als ein Erforderniß kirchlicher Ordnung. Homilie und Liturgie fanden als wohlthuende Ergänzungen frühzeitig Aufnahme. Es wäre höchst verkehrt, wollten wir die geordnete Ueberslieferung, welche das fromme Leben gestaltet, von vornherein wie eine äußerliche Bürde auf dasselbe gelegt denken, — ein Punkt jedoch, der weiter unten noch einmal zur Sprache kommen muß. Späterhin wechselte der Stoff, die biblische Rede wich der Legende, sinnliche Phantasien trübten den Geist der Anbetung. Allein der Uebergang zum Asketischen hat sich ganz unmerklich und ohne nachweisbare Grenze vollzogen, und zwar von Innen heraus, so daß die freie Liebe zur gemeinsamen Erbauung zu einer prosaischen Stimmung der Pflichtmäßigkeit herabgesetzt wird und in dieser Richtung die Mittel des Cultus bearbeitet wurden. Asketisch ist alles Geschäftliche, sofern es den Gottesdienst erst zu einem solchen machen soll, statt ihn nur zu begleiten, alles Formelle, wenn es das Wesen verdrängt oder einengt, also die Häufung der Gebete, die besondere Kunst des Psalmensingens, die Wallfahrt, welche, aus frommem Bedürfniß des Gemüths entsprungen, durch Wanderlust, Romantik und Naturfönn befördert wird, bis sie als verdienstliches Bußopfer gilt, das Hörensingen, die genaue Vertheilung der Tageszeiten unter Arbeit und Andacht und selbst die Meditation, sobald sie noch etwas Anderes will, als was sie unmittelbar besagt. Und gerade die innerste Herzensangelegenheit, die an sich der geschäftlichen Behandlung am fernsten liegt, ist ihr am meisten ausgesetzt gewesen. Das Gebet selber muß sich Vorschriften und Satzungen gefallen lassen, durch die theils die rechte Gemüthsbeschaffenheit bedingt, theils Inhalt, Form, Zahl, Zeitpunkt regulirt und der Erfolg gesichert werden soll¹⁾. Aus dem Beten wird ein Gebet-

¹⁾ „Die Geschichte des Gebets ist in vieler Hinsicht geradezu identisch mit der religiösen Seite der menschlichen Culturgeschichte überhaupt.“ Zöckler a. a. O. S. 328.

sprechen oder Gebetdenken, eine vernehmliche oder unvernehmliche Verstandesthätigkeit, die dann ihren Werth schon in der Ausführung selber haben soll. Kraft und Wesen geben sich an die Uebung hin, die nachweisbare Außenseite verbürgt die innere Wahrheit und tritt zuletzt an deren Stelle. Dieser Betrieb wird beschwerlich und zeitraubend, aber man wird damit fertig und kann das Nöthige in die weltlichen Beschäftigungen des Tages einschalten. Der Rosenkranz ist nur die handgreiflichste Form einer schon weit früher entstandenen Praxis, welche über die Gebete ähnlich wie über empfangene Hiebe Buch zu führen hat. Das gleiche Verfahren geht auf den Gebrauch der Sacramente und der Messe über, vor Allem aber verleitet die Bußdisciplin zu einer durchaus quantitativen Schätzung und Abmessung frommer Leistungen, weil sie nur auf solche Weise der kirchlichen Controle unterworfen werden kann. Der Ablass aber ist die Ironie der Askese, er läßt den Menschen ganz, wie er ihn findet, und versetzt nur den Geldbeutel in Mitleidschaft.

Hiermit glauben wir die wichtigeren Erzeugnisse des asketischen Triebes, wie er nach den ersten Jahrhunderten herrschend wurde und seitdem in stetigem Wachsthum verblieb, bezeichnet zu haben; überblicken wir sie, so drängen sich noch einige allgemeinere Wahrnehmungen auf. Das ganze höchst weitschichtige Material, dessen entlegenere Bestandtheile füglich übergangen werden können, bedarf einiger Behutsamkeit, wenn nicht Ungleichartiges vermischt werden soll. Nicht Alles, was in der Nähe des Asketischen auftritt, ist wirklich ein solches. Bloße Abzeichen einer strengeren, Gott gewidmeten Lebensaufgabe verdienen diesen Namen nicht oder nicht in gleichem Sinne, weil sich mit ihnen keine schwierige Entbehrung, noch schmerzliche Vollziehung verbindet. Daher sind Tonsur und Cilicium, die Zöckler einfach hinzurechnet, wie alles Aehnliche, was nur den mönchischen, priesterlichen oder bußfertigen Habitus von dem gewöhnlichen weltlichen absondern soll, aus diesem Bereich hinwegzudenken, sie enthalten nichts Anstrengendes, folglich auch keine Uebung. Dabei wird freilich die Grenzbestimmung immer schwierig und unsicher bleiben, da sie theilweise in den Geist, nicht in die Erscheinung fällt. Durch vorschriftsmäßige Exercitien wird die Gesinnung zwar jederzeit beeinflusst, aber doch nicht vollständig beherrscht, sie bewegt sich in ihnen mit ungleicher Freiheit, kann also an der einen Stelle schon erschlaffen, während sie an der anderen noch eigenes Leben besitzt; so kann es geschehen, daß dieselben Verrichtungen, denen sich das eine Zeitalter noch gewohn-

heitsmäßig überlassen hat, von dem anderen schon als drückende Fessel empfunden werden. Dazu kommt ferner, daß sich auch in der Art der Auffassung ein interessanter Unterschied bemerklich macht. Morgen- und Abendland mögen in allen Hauptsachen der Lehre, der Verfassung und Sitte desselben Weges gehen, genauer betrachtet haben sie durchgängig eine ungleiche Physiognomie. Der Orientale will seinen Sinn nicht an das Irdische ketten; indem er fastet, folgt er dem Zweck einer, wenn gleich schmerzlichen, Befreiung und Entsinnlichung des Geistes, wobei eine idealistische und spiritualistische Lebensansicht zum Grunde liegt. Im Occident dagegen wiegt die praktische und disciplinarische Tendenz vor, hier fastet man ganz eigentlich, um zu büßen¹⁾, woraus sich dann auch erklärt, daß in der lateinischen Kirchensprache jejunaire und poenitere häufig als gleichbedeutend gebraucht werden²⁾.

Doch genug, denn es ist nöthig, noch einmal in den historischen Verlauf zurückzulenken. Der Bruch der Reformation mit der überlieferten hierarchisch-asketischen Geselligkeit war ein vollständiger. Betroffen von dem wieder lebendig gewordenen Worte des Evangeliums fällt der aus Eölibat, Mönchs- und Fastenregeln, Gelübden, Gebetsdienst und Ablässen unförmlich zusammengesetzte Körper dahin, und die wenigen übrig bleibenden Trümmer müssen auf ganz andere Weise aufrecht erhalten werden. Das christliche Leben wirft seine veraltete Zwangsgestalt von sich, um fortan in einem leichteren, aber auch geistigeren, durchsichtigeren und seinem Wesen entsprechenden Gewande einherzugehen. Der Wahn ist zerstreut, das Urtheil wird gesprochen: *Traditiones attulerunt magna pericula conscientijs, quia impossibile erat omnes traditiones servare, et tamen homines arbitrabantur has observationes necessarios esse cultus*

¹⁾ Doch gilt dieser Unterschied nur im Allgemeinen. Die Ansicht, nach welcher das Fasten gerade den Zweck hat, die körperliche Begierde niederzubalten und den Aufschwung des Geistes zu Gott zu erleichtern, wird auch im Abendlande ausgesprochen, z. B. von Prudentius, *Cathemer. hymn. VI, v. 21 seqq.*:

Frenentur ergo corporum cupidines,

Detersa et intus emicet prudentia:

Sic excitato perspicax acumine

Liberque flatu laxiore spiritus

Rerum parentem rectius precabitur.

²⁾ Vgl. meine Symbolik der griechischen Kirche, S. 382, und Böckler a. a. O. S. 140 ff., welche eine sorgfältige Zusammenstellung der kirchlichen und mönchischen Fastengebote.

(conf. Aug. II. art. 5). Man darf sich in der That nicht wundern, wenn Melancthon der Meinung war, der Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen liege hauptsächlich in der Abstellung der Mißbräuche (*abusus mutati*), nicht in den Glaubensartikeln, deren Fortbestand ja streng gewahrt wurde. Denn die Erkenntniß, daß die tiefste Veränderung eigentlich zwischen die beiden Theile der Augsburger Confession fällt, in das geistige Verhältniß, welches den Glauben mit dessen Bethätigung verbindet, daß somit der Schwerpunkt des religiös-sittlichen Bewußtseins ein anderer geworden sei, — diese Einsicht können wir anfänglich noch nicht entwickelt erwarten, und sie hat sich erst allmählich hervorgebildet. Hingegen lauten die Erklärungen der Reformatoren über werthheilige Leistungen durchschlagend und abschließend. „Fasten und mäßig leben ist an ihm selber kein böses Ding“, sagt Luther, „aber dieses, daß ich mir nach meinen eigenen Gedanken eine eigene Möncherei anrichte und mich daran binde, als sei es nöthig und als sollte es geschehen, wie ich mir vornehme.“ — „Vor allen Dingen sieh darauf, daß Du zuvor fromm und ein rechtschaffener Christ seiest und nicht durch solche Fasten Gott wollest einen Dienst thun. Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden. Das sind unsere führnehmsten Waffen, nicht dieses oder jenes Kleid tragen, sich gewisser Speisen enthalten, ofte fasten und dem Leib wehe thun. Das Fasten trägt zwar etwas zur Dämpfung und Unterdrückung der Lüste bei, aber es thut es oder macht die Sache nicht allein aus, es wird ein ander Hülfsmittel, das besser oder nöthiger ist, erfordert.“ „Die Möncherei muß bleiben, so lange die Welt steht, obwohl mit anderen neuen Namen und Werken. Denn Alle, die damit umgehen, daß sie was Sonderliches anfangen über den Glauben und gemeine Stände, das sind und bleiben Mönche, ob sie wohl nicht einerlei Weise, Kleidung oder Gebehrde führen.“ Das Mönchthum ist eine unnütze „Erdlast“, wie die „willige Armuth, Gehorsam, Keuschheit und ähnliche Stücke, die, wenn sie anders nicht unrein, nur als Adiaphora und leibliche Uebung gelten können, darinnen weder Sünde noch Gerechtigkeit zu suchen ist“. Und von den Wallfahrten wird gesagt: „Das ist eine sonderliche Weise zu reden, daß gehen, wandeln, Weg, Gang, Fußstapfen und dergleichen wird genommen für Leben, Wandelführen und für Glauben und Lieben“¹⁾.

¹⁾ E. diese und ähnliche Aussprüche bei Zimmermann, Geist aus Luther's Schriften.

Fleisch essen, bemerkt Zwingli, sei wohl keine Sünde, wohl aber Menschenfleisch verkaufen und todt schlagen. Calvin endlich erklärt instit. IV, 12, 19: *Primum est, ut semper urgeant quod docet Joel 2, 13, scindenda esse corda, non vestimenta, h. e. admo- neant plebem non magni per se aestimari a Deo jejunium, nisi adsint interior cordis affectus, vera peccati et sui ipsius displicentia, vera humiliatio verusque dolor ex timore Dei. Imo jejunium non aliam ob causam utile esse, nisi quod istis accedit velut inferius adminiculum.*

Alle diese und viele ähnliche Aussprüche der Reformatoren haben nur dasselbe Ziel. Der Protestantismus spricht im Namen des Evangeliums sich und das christliche Leben von zahlreichen äußerlichen Verbindlichkeiten frei, indem er sich zugleich ein einziges innerliches Band mit verdoppeltem Ernste auferlegt. Durch den Glauben wird das Verhältniß zu Gott gegründet, durch Heiligung und Liebe verwirklicht, folglich darf man keine handgreiflichen Bedingungen hinzunehmen, weil sonst ganz ungleichartige Dinge als Factoren des Heils zusammentreten würden. Denn was in den Mund eingeht, das Natürliche, Sinnliche, hat nichts zu schaffen mit dem, was von ihm ausgeht, dem Sittlichen, Geistigen; nur dieses verunreinigt, nur dieses schafft Gerechtigkeit oder hebt sie auf, nicht jenes (Matth. 15, 11).

Und bei diesen Sätzen ist es denn auch, soweit sie grundlegender Art sind, seither innerhalb des Protestantismus geblieben. Aber in einem so einleuchtenden und einfachen Sachverhältniß konnte gleichwohl eine innere Schwierigkeit oder doch Unbestimmtheit zurückbleiben. Das Fasten, hatte Luther gesagt, ist wohl eine feine Zucht, sobald man nur keinen Gottesdienst daraus macht. In diesem Urtheil lag der allgemeine Gedanke: das asketische Princip ist aufzugeben, einzelnen Uebungen aber, so lange sie nur nicht als Bestandtheile der Frömmigkeit gelten, sondern hülfsleistend auf die Sittenbildung wirken sollen, darf immer noch ein relativer Werth beigelegt werden. Ganz ähnlich stellte sich damals das Lutherthum zu der Frage über den Werth des Gesetzes. Auch das Gesetz soll nicht mehr die leitende Macht des christlichen Lebens darstellen, es tritt zurück, ohne darum als solches jede Bedeutung zu verlieren; denn der Antinomismus, welcher die gesetzliche Einschärfung von der evangelischen Predigt ausschließen wollte, drang nicht durch. Der neue protestantische Standpunkt scheut den Mißbrauch der wiedererlangten Geistes- und Gewissensfreiheit; er behauptet nicht, der Zucht des Gesetzes völlig ent-

wachsen zu sein, sondern läßt den *tertius usus legis* innerhalb der Glaubensgemeinschaft bestehen, und ebenso giebt er die Berechtigung frei, selbst einzelne Uebungen und Enthaltungen, nur nicht im alten Sinne noch in alter Knechtschaft, wieder aufzunehmen. Demgemäß ist die mit der Reformation eintretende durchgreifende Veränderung dahin auszusprechen: die herrschende, gewaltsame, durch Gelübde und Disciplin aufgenöthigte Askese, welche selbst ein Stück der Frömmigkeit und Sittlichkeit enthalten will, fällt gänzlich dahin, für eine andere, dienende bleibt ein gewisser Raum; dieser giebt Calvin den Namen *inferius adminiculum* und er meint damit ganz dasselbe, was späterhin als Tugendmittel in der protestantischen Ethik Aufnahme gefunden hat. Der ungefähre Begriff eines Tugendmittels ist hiermit gegeben. Indessen ging auch der Name Askese in die protestantische Kirchen- und Lehrsprache über, wurde jedoch vornehmlich auf das Gebiet der geistigen Tugendbereitung, des Gemüthskampfes und der Wirkungen des Gebets bezogen.

Demnächst wolle sich der Leser der mancherlei Schwankungen und Wendungen erinnern, welche seitdem die protestantische Religionsgeschichte begleitet haben. Die beiden Confessionen brachten nicht denselben Geist mit, daher ihre ungleichen Erfahrungen und Prüfungen. Das Luthertum überließ sich dem Glauben in der gewissen Ueberzeugung, daß er auch die Werke herbeiziehen und die Tugend selber seiner eigenen Wahrheit und Lauterkeit anbilden werde. In Ermangelung einer selbständigen Ethik bemühten sich die besten Theologen, den einzelnen Lehrstücken ein moralisches Seitenstück zuzuordnen, damit nichts Religiöses vorgetragen werde, dem nicht auch ein Sittliches entsprechen müßte. Allein die zunehmende Vehrstrengte war nicht geeignet, für das Recht dieses theoretisch so ansprechenden Gleichgewichts erfolgreich einzustehen. Die Orthodoxie verfügte über den schärfsten Ausdruck des Dogma's, aber die Gemüther ließ sie ungebündigt und sie verwöhnte die Zungen dergestalt, daß sie im Eifer und Streit eine Welt von Ungerechtigkeit erzeugt haben. Von den deutschen Zuständen während der folgenden Decennien darf soviel gesagt werden, daß sie von der Art waren, als ob der Antinomismus gar nicht bestritten wäre. Das kirchliche Leben als solches besaß außerdem nur wenig Mittel, um eine straffere Zucht in Gang zu bringen; auch würde die größte Anstrengung der Gemeinschaft nöthig gewesen sein, um der furchtbaren Verwilderung zu begegnen, welche mit dem Beginn des siebzehnten Jahrhunderts über das Vaterland hereinbrach.

Dieser tiefe Widerspruch zwischen Genauigkeit der Lehre und Reinheit des Wandels blieb nicht unerkannt; wie stark er empfunden worden, beweisen die Senfter der kirchlichen Ayrif, die Klagen über die Verwahrlofung des Heilsweges, die satirisch-poetifchen Schilderungen, in denen dem Geifalrcht der Mundchriften die Bürger und Mitglieder eines wahrhaftigen chriftlichen Lebensbundes gegenübergeftellt werden. Von dem Gefühl diefes Zwifpalls war Niemand tiefer ergriffen als J. B. Andrea. In der gelehrten Literatur regte fich gleichzeitig das fittliche Intereffe. Friedrich Valduin behandelte 1628 den Moralftoff nach Gewiffensfällen und wandte die Frage nach dem Erlaubten auf zahlreiche Mitaldinge an. Viele Andere folgten feinem Beifpiel. Aber nach einer ängftlichen Vegalität und nach den alten Bülungen und Enthaltungen haben auch die fittlich Empfindlichen damals nicht zurüclareifen wollen. Nur das Faften, auch diefes fehr ermäßigt und auf einzelne Fefttage befchränkt, blieb als heilfame Gewohnheit ftehen und hat fich in einigen Gegenden Deutfchlands bis in diefes Jahrhundert erhalten.

In anderer Richtung entwickelte fich der fittliche Geift der reformirten Kirche. Diefe hatte jede Art hierarchifcher Auflagen, Geflübde und Satisfactionen mit gleicher Entfchiedenheit wie die lutherifche von fich gewiefen, aber ein fo ftarker Bruch mit dem Princip der Gefezlichkeit wie im Lutherthum und eine fo entfchiedene Abwendung von der Werththätigkeit als Heilsbedingung war in ihr nicht vorangegangen. Die guten Werke werden nicht als bloße Folgen, Früchte und Kennzeichen des Glaubens gedacht, fondern fie follen zugleich deffen Vorhandenfein wirklich verbürgen und ficherftellen, das Pflichtgefühl muß daher auf diefe Verbindlichkeit unmittelbar eingehen. Erst mit der Heiligung hat die Gemeinfchaft des Glaubens ihre wahre Würde erreicht, es liegt ihr ob, diefes ihr Wefen auch zu behaupten; dankbar für das Heil der Erlöfung und gehorſam dem höchften Gefezgeber foll fie in die göttlichen Ordnungen eintreten. Es leuchtet ein, daß bei diefer Auffaffung mehr Veronlaſſung entſtehen konnte, zur Erreichung des fittlichen Zwecks gewiffe vorchriftliche Mittel und Uebungen in Anwendung zu bringen, als wenn die Hervorbringung und Erhaltung der fittlichen Spannkraft einfach dem religiöfen Princip anvertraut wurde. Die reformirte Kirche übernahm als folche und vermöge ihrer inneren Gliederung die Aufgabe der Heiligung des Volks, eine Aufgabe, welche innerhalb des Lutherthums mehr der einzelnen Perſönlichkeit und der Sitte überlaſſen blieb. Sittenauſſicht und Zucht wurden ein hoch-

wichtiger Bestandtheil aller reformirten Gemeindeführung. Eine Vollendung, welche das Gesetz entbehrlich macht, erklärte Calvin für ein thörichtes Hirngespinnst. Gleich nach der Aufstellung der „kirchlichen Ordnungen“ zu Genf wurde dem neugegründeten Consistorium der Ältesten ein Aufsichts- und Strafrecht in die Hand gegeben, welches sich auf die gesammte äußere Lebensführung der Einwohnerschaft erstreckte ¹⁾. Ehe und Familie, Erziehung und Geselligkeit, Kleidung und Speise, Vergnügen und Spiel wie Wort und Rede unterlagen den strengsten Regeln der Mäßigkeit und Enthaltensamkeit, und wo zu deren Durchführung die kirchliche Behörde nicht ausreichte, sollte die bürgerliche ergänzend eingreifen. Denn wie nach Calvin's Anschauung der Staat an das mosaische Gesetz seinem moralischen Inhalt nach gebunden ist, so hat er auch die Verpflichtung, dem kirchlichen Sittengericht nöthigenfalls seinen Arm zu leihen, was freilich mehrmals versagt worden ist. Die Folge dieser Maaßregeln war die Bildung einer nach allen Seiten von strengen Bestimmungen beherrschten und im negativen Sinne asketischen Sittlichkeit; diese berührte sich in manchen Punkten mit der katholischen und war doch zugleich das volle Gegenstück derselben. Denn sie ging von der Selbstregierung der Gemeinde aus, auch wurde der Wandel Aller, nicht Einiger, verhältnißmäßig in gleiche Schranken gestellt, und endlich geschah es nicht in wertheiligem Geiste, sondern wirklich zum Zweck der Bezähmung einer zügellosen gewordenen Augen- und Fleischeslust. Der große Erfolg der Genfer Kirchenzucht ist eine unbestrittene Thatsache. Daß ein verweichlichtes und verwildertes Geschlecht auf solche Weise in ein kräftiges und willensstarkes umgebildet werden kann, daß die disciplinariſche Tugend unter den gegebenen Umständen mehr leistete als die freier und bequemer angelegte lutherische, ist historisch gewiß. Auch der Puritanismus, wie er sich hart und der alten vollstimmlichen Heiterkeit widersprechend in England und Schottland entwickelte, giebt von denselben Eigenschaften der Thatkraft und der Mannhaftigkeit Zeugniß. Allein die Genfer Kirchenordnung hat sich doch durch ihre eigene Schroffheit abgestumpft, verpflanzen ließ sie sich nur unter Abzügen; mit der strengen Sonntagsheiligung ist ein Zug moralischer Römlichkeit auch in die Sittenbildung anderer reformirter Landeskirchen verflochten worden.

Beide kirchliche Richtungen hatten mit den Schwierigkeiten zu kämpfen, die sich gerade an ihre Vorzüge naturgemäß anknüpften.

¹⁾ Stäehelin, Leben Calvin's, I, S. 334 ff.

Im Ganzen hat sich die reformirte Kirche gleichartiger, die lutherische wechselvoller und gegensätzlicher entwickelt; eine Reaction gegen die vorangegangene Pässigkeit in praktischen Angelegenheiten konnte auch im Lutherthum nicht ausbleiben. Der Pietismus, durch einige Vorgänger angebahnt, schreckte die Orthodogie aus ihrer falschen Sicherheit auf. Der Glaube, hieß es jetzt, mag immerhin der richtige sein, der rechte ist er aber erst, wenn er aus einem belehrten Herzen stammt und lautere Werke des neuen Lebens hervorbringt. Die Natur ist nicht so verderbt und das Gesetz nicht so schwierig, um von dem Trachten nach Vollkommenheit abzuhalten; verwerflich aber ist das Treiben der Welt, von ihm haben sich die Kinder Gottes kräftig abzuwenden, wenn innerhalb der Amtskirche die wahre Gemeinde der Gottseligen neu erstehen soll. Der Pietismus scheidet schroff zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen, während er zu der Natur eine veröhnlichere Stellung einnimmt. Spener selbst versichert, daß er in einer Gesellschaft, in welcher ein ausgelassener Ton vorherrsche, nicht ausharren könne. Laute Vergnügungen, Tanz, Gastgebote, Spiel und Theater, Prunksucht und Schwelgerei, aber auch Processen, unnöthige Reisen, Potterie und Zinsen sind nach seinem Urtheil Zeichen einer laxen weltlichen Gesinnung, keine Mitteldinge. Spener's Anhang ging vollständig auf diese Bestrebungen ein. Die Lusthandlungen wurden verbannt, das Gebiet des Erlaubten streng umgrenzt. Die scharfen dogmatischen Begriffe und systematischen Theorien waren verworfen, aber eine ängstlich bemessene Handlungsweise trat an die Stelle ¹⁾. Zugleich wurde das Gebet und die fromme Betrachtung weit entschiedener unter die „Lebenspflichten“ aufgenommen, und die biblische und paränetische Literatur verdient im engeren Sinne den Namen einer asketischen, weil sie sehr geflissentlich darauf ausging, gewisse religiöse Impulse, an welche sich die „Theologie der Wiedergeborenen“ anschließen sollte, wirklich in Uebung zu erhalten. Wir brauchen die Bedeutung und Wirksamkeit dieser nunmehr auch im Lutherthum erwachsenden und sich weit verbreitenden schulmäßigen Sittlichkeit und Frömmigkeit nicht zu schildern; durch größere Weichheit und Innerlichkeit unterscheidet sie sich wesentlich von der harten Zucht der alten Genfer Gemeinde, und sie hat durch Befreiung von den Schranken der Orthodogie wie durch Liebeswerke weit mehr geleistet als durch die Vermeidung der Lusthandlungen.

¹⁾ Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, II, S. 177 ff.

Zur Verbesserung des sittlichen Betragens anzuhalten, hatte Spener allen Grund, aber in der Art und Ausdehnung seiner Warnungen wie in der Aufstellung bestimmter Abzeichen der Gottseligkeit hat er sich unstreitig vergriffen, und was er selber als ernste Sammlung und Salbung des Gemüths beabsichtigte, entartete leicht in einen unfruchtbaren moralischen Particularismus. Wohl gelang es Einigen, Großes zu leisten, welche ebenso unermüdlich und treu in ihrem Tagewerk wie ausdauernd im Gebet befunden wurden; die Menge verfiel einem geknickten, weltcheuen und ängstlichen Wesen, an welchem sich die Hallenser bis zu Semler's Zeiten wieder erkannten. Das war es ja auch, was den Vorkämpfern der alten Schule die fühlbarsten Waffen in die Hand gab, weshalb ein Mann wie Valentin Köcher der Hallischen Partei empfindlich vorrücken konnte, wie weit ihre moralische Genauigkeit hinter dem so zuversichtlich in Beschlag genommenen Standpunkt der Vollkommenheit zurückbleibe, und daß ihr „Präcisismus“ nur ein mißlungener und selbstgefälliger „Perfectismus“ sei.

Vom Pietismus zu den Herrnhutern ist nur ein kurzer Schritt, der uns aber in eine andere geistige Umgebung versetzt. Die anfängliche Eintracht zwischen Halle und Herrnhut hat einer merklichen Differenz Raum geben müssen. Die Sittenbildung der Brüdergemeinde nahm schon darum eine andere Gestalt an, weil diese, statt nur Partei zu sein, sich als Gemeinde mitten in der Kirche und Welt angesiedelt hatte und mit ihr Fühlung behielt. Mit einem offeneren Welt Sinn verband sie eine Fähigkeit der Anschließung an die bürgerlichen Verhältnisse. Ihre Stimmung war heiterer, nicht ängstlich und gedrückt, ihre Lebensführung, obgleich förmlich und durch Disciplin und Gemeindeverfassung streng geregelt, sollte die natürliche Freiheit des Betragens keineswegs ausschließen, und an diesem blieben sogar Stellen übrig, wo die Selbstbeherrschung sehr zu kurz kam. Und dieser eigenthümliche Unterschied übertrug sich auf den religiösen Standpunkt und die Art seiner Aneignung. Wenn der Pietismus sich einen harten Bußkampf zur Pflicht machte, wenn er überhaupt in dem Gebiet einer mühevollen Selbstzucht geßtentlich verweilte, so eilt die herrnhutische Frömmigkeit an dieser schmerzlichen Vorschule und Vorstufe rasch vorüber und dringt sofort zu dem Empfang der Gnade, um in ihr und ihrem Genusse Alles zu finden, was die Gemüther der Kinder Gottes erfüllen soll. Asketisch nannten wir die besondere sittliche oder religiöse Betriebsamkeit, welche in der Gewinnung eines einzelnen Moments das Ganze zu haben meint; bei den Herrnhutern

sag also das Aesthetische in der Auffindung des Leidenschaftspunktes. Wer diesen ergriffen, wer im Anschauen des Weizenkragens und seiner Windenmale sein Verlangen gesättigt hat, der besitzt die Versöhnung und den Frieden, und alle Zuspäße der Heiligung werden in ihm lebendig. Die Uebung dieser Gefühle bildet die Herzenstunst der Herrnhuter, durch sie hat Zinzendorf mit großer Geduld und Ausdauer Seelen gesammelt, aber er hat auch Seelen von sich ausgeschloffen; denn was ihm selbst als Universalreligion vor Augen stand, knüpfte er dann wieder an subjective Bedingungen, durch welche, weil sie nur bei Wenigen stattfinden konnten, die erstrebte Allgemeinheit wieder aufgehoben wurde¹⁾.

Wollen wir noch den Methodismus und das Quäkertum in Vergleich ziehen, so ergiebt sich das Nothwendigste ohne Schwierigkeit. Jener ist als religiöse Erscheinung, dieses als sittliche vorzugsweise bemerkenswerth. Die Methodisten stellen sich in unverkennbare Verwandtschaft zu dem deutschen Pietismus und theilweise zur Brüdergemeinde, während sie zugleich vom Boden ihrer kirchlichen Heimath und Lehrüberlieferung beurtheilt sein wollen. Auch sie sind Erwecker des religiösen Geistes durch den Uebergang von der Buße zur Wiedergeburt, aber sie führen uns einen bedeutenden Schritt weiter in das Gebiet einer symptomatischen und operativen Frömmigkeit. J. Wesleys Belehrung war von ihm selber durch Selbstbeobachtung, Gebet und Enthaltensamkeit befördert, jedoch hatte sie immer noch den Werth einer persönlichen Erfahrung; dasselbe gilt von den inneren Umwandlungen Anderer. Aber dabei ist es nicht geblieben; nachdem der Methodistenverein sich bestimmter ausgeprägt hatte, wurde aus dem Erleben ein Machen und Hervorbringen der inneren Erneuerung, welches sich in die Gestalt eines geregelten und zugleich höchst leidenschaftlichen Verfahrens kleidete. Welch ein Abstand zwischen dem zwanglosen Zureden und „Häufleinhalten“ der Herrnhuter und den aufregenden Scenen der methodistischen Revivals! Die Einrichtung der „neuen Maaßregeln“ in Amerika ist bekannt. Alle Gewalt des Wortes, des Gefühls und der Phantasie wird zusammengerafft, um Seele und Leib des Hörers zu erschüttern. Der Bußprediger verstant nicht eher, als bis die gewünschten Stadien eintreten, zuerst das Niedersinken des getroffenen Sünders, dann sein Emporkommen zur Freude. Ist die Krisis erreicht, hat sich das neue

¹⁾ Schneckenburger, Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, S. 192 ff.

Leben frampfhast vom alten losgerungen, darn aber der Geist sein Wert vollendet, freilich meist nicht eher, als bis die selberrlehten Erscheinungen zu Tage gekommen sind. 1). Wir bezeichnen damit allerdings die ausschweifendste Form dieses Betehtungsgeifers, aber auch bei einer glimpflicheren Anwendung bleibt immer soviel übrig, daß die entscheidende Wendung ganz eigentlich hervorgebracht werden soll und daß gewisse augenfällige Symptome als sichere Beweismittel des Erfolges angesehen werden. Damit ist der höchste Grad religiöser Aeste erreicht, die Strafrede tritt gleichsam an die Stelle der alten Weigel, welche den Schmerz der Buße körperlich einimpfte, es geschieht aber zum Nachtheil der sittlichen Wahrheit und persönlichen Selbstentscheidung. Denn wenn doch auch die ruhige Selbstprüfung zu den aesthetischen Rechten und Pflichten gehört, so tritt in diesem Falle die eine Uebung wider die andere auf; der Hörer kann sich nicht mehr besinnen, er wird hingenommen und betäubt. Man muß wissen, unter welchen Umständen und in welcher Schicht der Gesellschaft sich der Methodismus verbreitete, um es begreiflich zu finden, daß eine so gewaltthätige Auspraxis doch noch gute Wirkungen erzielen konnte. Doch sei nicht vergessen, daß dieselbe Partei auch äußere Zuchtmittel wieder aufgenommen hat; dem Kasten haben sich besonders die Führer und Anfänger mit großer Strenge unterworfen.

Der Quäker ist in gewisser Beziehung das volle Widerspiel des Methodisten. Herausgetreten aus dem bestehenden Kirchenthum, abgelöst von einem Theil der bürgerlichen und staatlichen Pflichten, überläßt er sich allein jener unsichtbaren Macht, welche, von Christus ausgehend, alle höchste Wahrheit und Wirkung in sich trägt und für die es keine Stätte giebt als die des subjectiven Lebens; er kommt gar nicht in die Lage, sein Heil von sümmtlichen Bescheide oder auch nur von dem Buchstaben der heil. Schrift und von schwierigen Lehrbestimmungen abhängig zu machen. Seine Wiedergeburt ist Erleuchtung und er erwartet sie aus dem Geist, welcher Jedem einmal wie eine gnädige Heimsuchung dargeboten wird. Wer das innere Wort und Licht empfangen, der hat Antheil an dem Voge der Menschwerdung, er wird Christus verähnlicht, indem er das Heilsgut erneuend und erleuchtend in sich wirken läßt. Gottesdienstliche Mittel

1) Vgl. Schnedenburger, Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, S. 123.

kommen für ihn nicht in Betracht, die Versammlungen der Quäker sind nur Gelegenheiten für ein etwaiges Antwachen des Geistes; – desto wichtiger ist die sittliche Anstrengung, welche die Selbstbildung seiner Persönlichkeit begleitet und beherrscht. Alles ist daran gelegen, daß die niederen Weltbilder aus der Seele gebannt werden, und zwar nicht einmal für allemal, sondern immer aufs Neue, sei es auch unter den heftigsten Erschütterungen des Gemüths, bis das Licht die Oberhand gewonnen, bis es gelingt, dem im Geist lebendig gewordenen Christus auch die gesammte Tugend und Pflichtübung anzubilden. In dieser Richtung einer Production von Innen heraus haben die Quäker Charaktere entwickelt, stark genug, um der Umgebung Achtung abzunöthigen, ihnen selbst aber eine Stelle in der Culturgeschichte zu sichern. Dabei umgaben sie sich und ihr Betragen zugleich mit gewissen schützenden Schranken; denn wenn der Verein der „Freunde“ sich von einer Reihe weltlicher Obliegenheiten, Umgangsformen, Genüssen und Interessen zurückzog, so war damit nicht eigentlich eine beschwerliche Askese auferlegt, wohl aber ein Rahmen der Entweltlichung befestigt, innerhalb dessen die Tugenden der ausdauernden Menschenfreundlichkeit und Liebeserweisung nur desto ungehemmter sich entfalten sollten.

Während so von den kleineren Parteien das Uebungsmäßige wieder in greller Einseitigkeit herbeigezogen wird, bemerken wir innerhalb der großen kirchlichen und gesellschaftlichen Kreise eine stetige Abnahme desselben. Der einmal eingeschlagene Weg führte zu einer gänzlichen Verallgemeinerung der religiösen und sittlichen Ansichten, die abstracten Grundsätze des Protestantismus übernahmen allein die Herrschaft, die Namen der Tugend, der Gewissensfreiheit, der Menschlichkeit stellten sich an die Spitze. Es galt als ausgemacht: was die Autonomie der Vernunft und der kategorische Imperativ, was Gewissen und Humanität nicht aus sich selber leisten, kann ihnen durch keinerlei Hebel und Schrauben abgewonnen werden. Hinweg also mit allen Beschwerlichkeiten oder Vorschriften, die bisher nur als Reste der Vergangenheit ein Dasein gefristet haben! Das Zeitalter der Aufklärung verfuhr schonungslos mit diesen Dingen, statt der Fasten empfahl sich die Mäßigkeit als Familien- und Bürgertugend. Noch weniger sollte der Gebildete an sonstige Beschränkungen und Obliegenheiten gebunden sein. Hat doch die Religion nach Kant ihr Wesen nur in der Moralität, jede andere That ist vom Uebel. Weisigt doch die Freiheit die Vollmacht, sich über alle sinnlichen Schranken

zu erheben, wie könnte sie durch dergleichen gefördert werden! Dem tiefer Blickenden zeigt sich jedoch, daß auch diese Zeit nicht lediglich Früchte der Verneinung und Vernachlässigung gebracht hat. Den kirchlichen Bildungskräften wurde der alte leitende Einfluß entzogen, was aber Pflege, Gewöhnung und Zucht überhaupt bedeutet, hing an, von den Pädagogen gründlicher als bisher erwogen zu werden. Auch gab es damals noch eine andere Macht, welche an den Gemüthern arbeitete, die Macht des Schönen. Die Tugend führt noch nicht zur Kunst, wohl aber ist die letztere geeignet, den Zugang zu jener zu erschließen oder zu erleichtern, da beiden das Ebenmaaß und der Einklang gemeinsam ist. Alles im Menschen ist bildsam, auch die Natur. Das Schöne ist das Symbol des Sittlichen, denn es stellt eine Wohlgestalt, nach welcher die Tugend trachtet, als erreichbar hin. Auch Güte und Wahrheit sind nicht ohne Form, umkleidet von dem Gewande der Schönheit gewähren sie uns den Eindruck des Heziemenden, des sittlich Anständigen. „Der wäre der Edelste und Schönste, der mit den größten Gefahren, der schwersten Mühe, der langsamsten Aufopferung seiner selbst nicht Freunde, nicht Kinder, nicht das Vaterland allein, sondern die gesammte Menschheit zu dieser inneren süßen Würde, dem lebendigsten Gefühl des honesti jeder Art, mithin zum endlosen Bestreben nach der reinsten Menschenform heben könnte. Hier höret Despot und Sklave völlig auf; auch wenn ich mir gebiete, bin ich unter dem Evangelium, in einem Wettkampf liberaler Uebung.“ So Herder ¹⁾. Diesem heiteren Glauben haben auch die übrigen Schöpfer der klassischen Literatur nachgelebt; jeder kirchlichen Zumuthung entfremdet und selbst zurückweichend vor der Härte des kategorischen Imperativs, waren sie doch bereit, dem sanfteren Jügel der Schönheit und dessen, was sie auferlegt, zu gehorchen. Ueber die Leichtigkeit, von dem ästhetischen Gebiet aus auch das sittliche zu erobern, haben sie sich schwer getäuscht, aber in der Forderung einer Heranziehung alles Natürlichen sowie aller Theile des thätigen Lebens an das Geleß der Harmonie lag eine Wahrheit. Es wird ausgesprochen, daß das Talent in der Cille gedeiht, daher sind die Augenblicke des Schaffens geweiht und dürfen nicht durch fremdartige Nebengedanken verunreinigt werden: es wird aber auch der Rath ertheilt, man möge täglich ein gutes Gedicht lesen, ein schönes Musikstück hören, ein treffliches Gemälde betrachten, damit

¹⁾ Herder's Werke zur schönen Literatur und Kunst, Th. XV, S. 207.

die wohlthuende Nahrung niemals ausgehe. Diese Denksprüche der Dichter gehören deshalb hierher, weil sie ebenso eine Enthaltung wie eine Uebung anempfehlen. Die etwas jüngeren Romantiker wurden reicher in ihren Anschauungen, aber viel layer in ihren Formen, sie setzten sich aufs Neue mit vaterländischen Erinnerungen und christlichen Ueberlieferungen in Verbindung, ohne jedoch deshalb zu einer strengeren persönlichen Führung zu gelangen. Wir befinden uns hier an der Grenze der Aesthetik, aber indem sie als ein Besonderes gänzlich aufhört, treten ihre allgemeinen Motive abermals in Kraft.

Zuletzt sind wir auch dem gegenwärtigen Jahrhundert noch eine kurze Aufmerksamkeit schuldig. Es scheint, daß in diesem so wechselvollen Zeitalter die sittlichen Kräfte der Nation gleichsam der Reihe nach in Anspruch genommen werden. Die Vergangenheit hat eine reiche Erbschaft hinterlassen, die aber nach allen Seiten der Fortsetzung, Vermehrung, Reinigung und Berichtigung bedarf. Das Jahrhundert beginnt mit den schwersten Schickungen, erst auf den tiefsten demüthigenden Fall folgen die großen Jahre der Ermannung und des Sieges. An die Bildung der Talente muß sich auch die des Charakters anschließen, denn die milde Wohlgestalt der schönen Seele will nicht mehr ausreichen. Nach den Freiheitskriegen gewährte der öffentliche Schauplatz keine Befriedigung, desto mehr regte es sich in der Literatur und ernstern Wissenschaft, wo Theologie und Philosophie durch glänzende Leistungen und rastlose Kämpfe in Spannung erhalten wurden. Ein Gefühl der Einseitigkeit und des Uebermaaßes hat sich in dem bekannten Ausspruche Luft gemacht, es sei nicht gut, wenn eine nach allen Richtungen befähigte Nation auf eine einzig und allein literarische Existenz zurückgedrängt werde. Auch diesem Mangel hat zuletzt — wir haben es erlebt — die göttliche Vorsicht mehr als das menschliche Verdienst durch eine Reihe von tiefgreifenden Bewegungen abgeholfen; durch die Verbreitung des constitutionellen Lebens wurde der deutsche Volksgeist in den Stand gesetzt, auch die andere praktische Hälfte seiner Fähigkeiten und zwar schrittweise mit steigendem Erfolg in Ausübung zu bringen. Man denke nun an die der politischen Epoche vorangehenden Decennien, sie haben für uns die meiste Wichtigkeit; sie bezeichnen die Zeit der Stimmungen und Verstimmungen, wo der herrschende Zustand durch getäuschte Aussichten, Mißbehagen, Murren, Versuche und Verfehlungen in Gährung erhalten wurde. In diese Zeit der Unruhe und Unzufriedenheit fallen auch asketische Regungen. Zunächst das Turnen; dieses, an sich höchst

berechtigt, bereitete sich durch einen anhängenden Schwindel den Untergang, so daß es erst weit später in der Reihe der leiblichen und selbst moralischen Erziehungsmittel seine verdiente Stelle einnehmen konnte. Die Erneuerung des christlichen Lebens vereinigte zahlreiche Kreise zu gemeinsamer Thätigkeit, auch Zucht und Disciplin sollten Dienste leisten. Die Aufgabe war, den Willensgebrauch zu stärken und die Leidenschaften zu bekämpfen. Aber dieser Eifer richtete sich einseitig gegen einzelne Krebschäden, besonders die Trunksucht; ganze Gegenden von Norddeutschland arbeiteten für die Ausrottung des Branntweingenußes. Im Einzelnen wirkten diese Enthaltensvereine wohlthätig, der dauernde Erfolg ist ausgeblieben, weil die Verbannung des Alkohols zu einem unmittelbaren Kennzeichen der Kirchlichkeit oder Frömmigkeit gemacht, also der allein zulässige pädagogische Standpunkt verlassen wurde. Auch die zur Rechtfertigung ersommene Theorie über das Wesen des Alkohols war ungethümlich und kraß. Andere ähnliche Gesellschaften haben weniger allgemeine Tendenz, wie die der Theetrinker, der Gemüseesser, der Nichtraucher, welche nur allzu sehr herrschend gewordene Angewohnungen beschränken wollten. Aber auch an die Wassercuren müssen wir erinnern, es kann kein Zweifel sein, daß sie anfänglich einen asketischen Anstrich hatten. Der erste Zudrang war ungeheuer, nicht Kranke allein wallfahrteten nach den frischen Gebirgsquellen von Gräfenberg, auch viele Unlustige, Verkommene und Träge; diese aber, um ein inhaltsloses Alltagsleben heilsam zu unterbrechen, um Spannkraft und Arbeitslust wiederzugewinnen, unterwarfen sich den schreckhaften Empfindungen des kalten Wassers wie einer Büßung. Daher der äußerst barocke Anblick der ganzen Anstalt, welche, wie glaubwürdige Zeugen versichern, eher allem Anderen als einem Krankenhause ähnlich sah. In den letzten Decennien sind dergleichen selbstgeschaffene Pönitenzen unseres Wissens nicht bekannt geworden, und doch hätte das zunehmende Wohlleben sie veranlassen können. Es ist jedoch nicht zu vergessen, daß mit der Gewöhnung an täglichen Genuß auch die Arbeit gewachsen ist; das Tagewerk drängt sich Jedem, der bestehen will, gebieterisch auf und giebt ihm damit Gelegenheit, in der Rüstigkeit der Bewegung selber ein inneres Gleichgewicht zu suchen. Was endlich den erneuten Eifer für äußere und innere Mission betrifft, so ist derselbe an sich genommen nicht als asketische Erscheinung anzusehen, sondern aus einem tieferen sittlichen Verlangen hervorgegangen. In der Bethätigung desselben und zumal in der Einrichtung der Rettungshäuser

haben sich allerdings, den Zwecken der Zucht entsprechend, auch asketische Formen eingestellt, diese aber sind so vielartig, daß sie sich erst nach einer genau eingehenden Untersuchung, die uns hier fern liegt, mit Sicherheit würden besprechen lassen.

II. Standpunkte der Beurtheilung.

Vorstehende Skizze läßt zwei große Perioden, die der herrschenden und die der dienenden Askese, unterscheiden, jene der älteren katholischen, diese der jüngeren und vorzugsweise der protestantischen Christenheit angehörig. Die erstere Auffassung giebt die Uebung selbst für Tugend und Gottseligkeit aus, die andere will dem sittlichen Proceß nur hülfreich zur Seite stehen, aber auch diese Richtung scheint sich unter vereinzelt und theilweise krankhaften Rückschlägen im Laufe des letzten Jahrhunderts ganz auszuleben, während ihr Motiv aufs Neue Gegenstand der Betrachtung wird. Es geschieht oft genug, daß allgemeine Erkenntnisse durch den Untergang des Besonderen gefördert werden, weil der denkende Geist das Gewesene, nachdem es als todte Schlacke längst beseitigt ist, gern noch einmal in die Hand nimmt, um es bis auf seine Anfänge und letzten Beweggründe zu verfolgen. Zwar die alten Kasteiungen geben in ihrer Unnatur und Unfruchtbarkeit für sich allein nichts mehr zu denken, Jeder freut sich als Protestant zu wissen, daß durch Wohnen in der Einöde oder durch jahrelanges Schweigen Niemand besser wird und daß Katharina von Siena und Klaus von der Flie darum nicht groß im Gottesreich heißen dürfen, weil sie ihre tägliche Kost beinahe auf ein Nichts herabgesetzt. Und wie fern liegt uns die starre Satzung der griechischen Kirche, die das Fasten wie ein Stück der Religion und der Erlösung selber behandelt, als wollte sie die Sentenz der Armenier bestätigen, daß der Mensch, nachdem er einst durch Essen das Paradies verloren, durch Nichtessen den Himmel verdienen müsse! Anders steht es mit der geschichtlich zusammenhängenden Reihenfolge dieser Erscheinungen, von ihrer vergleichenden Erwägung kann die Erkenntniß nicht leer zurückkommen, denn sie gewinnt einen Einblick in die Werkstätte aller Thätigkeit.

Von protestantischen Theologen und Philosophen wurde die asketische Frage in verschiedener Weise aufgegriffen. Die Theologen machten daraus, wie schon bemerkt, das Lehrstück von den Tugendsmitteln, was jedoch einige Schwierigkeit hatte, wie überhaupt die Verselbständigung der Moral neben der Dogmatik. Die confessio-

nelle Veranlassung bot dazu keine Veranlassung. Wenn alle Heiligung nur Folge des Glaubens und der Rechtfertigung sein soll, so muß sie auch einfach aus ihnen hervorgehen, und man sieht nicht ein, welcher anderweitigen Vorkehrungen es für deren Gelingen bedürfen sollte. Das Gesetz wird freilich auf den evangelischen Standpunkt herübergenommen, aber auch dieses enthält noch keine formellen Anleitungen, sondern dient nur dazu, dasselbe Ziel, worauf der Glaube schon hingerrichtet sein muß, auch als Gehorsam gegen den höchsten Willen einzuschärfen. Ein Anknüpfungspunkt ließ sich also nur finden, wenn der Eintritt in das christliche Leben als eine nicht momentan abgeschlossene, sondern im Werden begriffene Thatfache hingestellt wurde; dann ließ sich ihr Gedeihen und Fruchtbringen auch von Nebenbedingungen abhängig machen. Die Tugendbildung wurde auf diese Weise eine Angelegenheit für sich. Nach mancherlei Anregungen von Seiten der pietistischen Schule waren es W. Baier und Fr. Buddeus, welche den asketischen Gesichtspunkt an geordneter Stelle zur Sprache brachten. Der Letztere handelt im ersten Buche vom Leben in der Wiedergeburt und von den Schwächen der Menschennatur, er giebt sich dadurch Gelegenheit, die Förderung des Strebens nach Heiligung an gewisse Medien, wie tägliche Buße, Schriftlesung, Meditation, anzuknüpfen ¹⁾. Ähnlich Mosheim in einem obgleich wissenschaftlich wenig förderlichen Abschnitte seiner Sittenlehre. Reinhard's Darstellung geht in die Breite, ist aber an feinen psychologischen Beobachtungen reich. Seine ausführliche Asketik zerfällt in eine theoretische Gymnastik oder Übungslehre und eine historische Pädagogik oder Erziehungslehre. Ausgehend von dem Grundgedanken der Verbesserlichkeit der menschlichen Natur handelt er zuerst von der Reihe der Veränderungen, welche den Weg zur Vollkommenheit ebnen, von dem dabei nöthigen Beistande Gottes, sodann von den Beweggründen zum Guten und endlich den Mitteln, dessen Ausübung zu erleichtern ²⁾.

Auf diese Weise erhielt das Lehrstück einen durchaus theologi-

¹⁾ Buddei institutiones theol. mor. I, cap. 5, §. 1 seqq. Ipsas actiones sanctas seu bona opera esse media, quibus ad sanctitatem vitae tenditur, quod a quibusdam asseritur, licet. si recte explicetur, admitti queat, accuratius tamen inter fructus vitae sanctae actiones sanctas retuleris. B. J. G. Baieri compend. theol. mor. p. III, cap. 1.

²⁾ System der christlichen Moral, Bd. IV.

ischen Zuschnitt, es wurde von theologischen Voraussetzungen abhängig. Die Philosophie, damit nicht zufrieden, mußte weiter ausholen. Kant sieht auf die Grundverhältnisse der ethischen Anthropologie zurück. Die Moral hat als Elementarlehre die Nothwendigkeit des Sittlichen in den Formen der Pflicht und der Tugend zu entwickeln und als Methodenlehre die Tugend theils zu lehren, theils auf die Regeln ihrer Uebung zu verweisen. Das Letztere geschieht in der Asketik, in welcher der verpflichtende Inhalt bereits feststeht und nur die Art der Ausführung vorgezeichnet werden muß. Gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die ebenso überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren; dies der einfache Sinn aller moralischen Gesundheits- und Uebungslehre. Was sie einschränkt, besteht in der Betämpfung der Naturtriebe, soweit sie der Moralität Gefahr drohen, und was sie vor Allem hochschätzen und anpreisen muß, ist ein wackeres und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhliches Gemüth ¹⁾. Damit war jedes Bedenken gehoben, die Berechtigung eines solchen Abschnitts schien unanfechtbar. Das Kantische Schema fand auch unter den Theologen Beifall, mehrere Moralschriftsteller, wie Klatt und de Wette, theilten die Moral in Ethik und Asketik oder sie fügten wie Sailer noch ein drittes Stück als Casuistik hinzu; auch Baumgarten-Crusius widmete der Asketik eine genauere Aufmerksamkeit. Andere, wie Schwarz, übergehen jenen Abschnitt oder sind wenigstens der Meinung, daß asketische Erwägungen, statt selbständig aufzutreten, nur einem größeren Ganzen einverleibt werden dürfen ²⁾.

Die Uebungslehre lag jetzt in doppelter Form vor Augen, als eine theologisch specialisirte und allgemein anthropologische, welche auf den Grundsatz der Stoiker zurückwies, aber ihr wissenschaftliches Recht sollte aufs Neue streitig werden. Schleiermacher, um mit allen Ueberlieferungen von zweifelhaftem Ursprung in dieser Wissenschaft zu brechen, verwarf es ebenso wie das der Casuistik ³⁾. Es mag immerhin Uebungen geben und praktische Anleitungen für den Zweck des sittlichen Wachstums, aber im System haben sie keine Stelle. Die Ethik, behauptet Schleiermacher, hat überhaupt nicht zu handeln

¹⁾ Kant, metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsb. 1797, S. 176: die ethische Asketik.

²⁾ E. Schmid, christliche Sittenlehre von Heller, S. 65. Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 244. Schwarz, Evang.-christ. Ethik, S. 98.

³⁾ Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre, S. 445 ff.

von dem, was bloßes Mittel sein soll, mit einer moralischen Technik darf sie sich nicht befassen. Und wie sollte es auch geschehen? Wollte man das Asketische in die Bearbeitung des Pflichtbegriffs aufnehmen, so würde es sich hier überall als ein Zweites aufdrängen, pflichtmäßig wäre in jedem Augenblick die Bethätigung des Sittlichen, pflichtmäßig aber auch die Herbeischaffung eines förderlichen Hilfsmittels, und so entstünden entgegengesetzte Reihen, welche nur zufällig zusammentreffen würden; die zweite Reihe könnte sich nicht halten neben der ersten, welche für sich allein alle Kraft in Anspruch nehmen müßte. Eine ähnliche, aber umgekehrte Duplicität würde sich bei der Aufnahme in die Behandlung des Tugendbegriffs ergeben, auch hier eine doppelte Aufeinanderfolge von Leistungen; da aber die Tugend stets als eine wachsende und der Vermehrung bedürftige Fertigkeit gedacht werden muß, so würde der zweite asketische Gesichtspunkt den ersten überwiegen und das andere unmittelbar ethische Interesse bliebe unbefriedigt. Eine dritte Möglichkeit wäre die Verwerthung innerhalb des ersten Theils oder der Güterlehre; diese würde es allerdings gestatten, die Tugend selber als ein Gut anzusehen, welches als solches in immer höherem Grade erstrebt und angeeignet werden soll. Allein alsdann wäre doch die Tugend ein Gut neben anderen Gütern, alle müßten mit gewissen Recepten für den Zweck ihrer Hervorbringung oder Vermehrung ausgestattet werden; das Handeln wäre in die Mitte zahlreicher solcher Anweisungen gestellt und nach allen Seiten zur Nachachtung aufgefordert, auf einen bestimmten Weg würde es nicht hingeleitet. Also — jede Auskunft ist vergeblich, die Askese muß auswandern, denn an keiner Stelle findet sie ein wissenschaftliches Heimathsrecht und das Nützliche, was sie leistet, muß einer praktischen und paränetischen Behandlung der sittlichen Angelegenheiten anheimgegeben werden.

In sich selbst hatte Schleiermacher auch diesmal Recht, denn in der Weise, wie er jene fragliche Größe in einen der drei Haupttheile der Ethik versuchsweise einschaltet, will es und kann es nicht gelingen. Aber damit ist sie noch nicht überhaupt verurtheilt. So glücklich und siegreich Schleiermacher in der Einführung des Vehrstücks vom höchsten Gut in das ethische System war, in dieser Sache ist seine Stimme nicht durchgedrungen; weder das casuistische Element noch das asketische ließ sich verbannen. Das letztere fand ausdrückliche Anerkennung bei Baumgarten-Crusius, nachher bei Harleß, Palmer, Wuttke, in der biblischen Sittenlehre von Chr. Fr. Schmid,

in der speculativen von Wirth, bei Philosophen wie Schopenhauer ¹⁾, besonders aber bei Nothe, der ihm eine ausgezeichnete Gedankenentwicklung widmet. Der Standpunkt des letztgenannten Werkes bleibt auch in dieser Beziehung sich selber treu. Nothe ist Beides natürlich, die Fortführung speculativer Grundlinien, aber auch die Einfügung aller Ergebnisse in die Schranken des eigenthümlich Christlichen. Er erklärt sich zunächst gegen die von Schleiermacher versuchte Ausweisung alles Aскетischen aus dem Umfang der Sittenlehre und will doch zugleich die Grenzen, innerhalb deren es allein haltbar erscheint, gewahrt wissen. Ein rein asketisches Handeln widerspricht dem Begriff des Pflichtmäßigen geradezu, denn es wäre ein lediglich formales, noch nicht oder nicht mehr sittliches; keine Übung kann sich erschöpfen in dem Zweck, das Handeln selbst erst lernen zu wollen, wenn nicht diesem die Selbstständigkeit seines Princip's geraubt werden soll, keine Anstrengung darf auf ein bloßes Mittel zur Realisirung des höchsten Gutes hinauslaufen. Denken wir eine Askese als selbstständige Disciplin: sie wäre der schlechte Rückenbüßer, ja die Verfehrung der Sittenlehre, weil sie deren wahren Gehalt gegen leere Exercitien eintauschen würde, daher die völlige Untauglichkeit moralischer Instructionen, in denen der Übungscharakter vorherrscht. Wird hingegen die Pflichtenlehre in ihrem ganzen Umfange vor Augen gestellt, so umfaßt sie einen Verlauf, dessen Anfang und Ende weit auseinander liegen. Das Pflichtmäßige kann nicht sofort in seiner inneren Nothwendigkeit gesetzt, es muß zuerst in seiner Möglichkeit eingeführt werden, und ermöglicht wird es durch Übung, ermöglicht durch Form- und Gradbestimmungen, welche geeignet sind, die Gründung des Sittlichen in dem handelnden Subject zu begleiten und dessen Emporbildung zu befördern. So entsteht ein Uebergang vom Standpunkt der Unmündigkeit zu dem der Mündigkeit, ein Stadium der Zucht und Erziehung. In ihr kann das Übungsmäßige nicht entbehrt werden, es stellt sich in allen Richtungen, die noch dem pädagogischen Maaßstabe unterliegen, von selber ein; aber je weiter die sittliche Bildung ihrem Ziele zustrebt, desto mehr soll es auch in den

¹⁾ Bei diesem freilich in einem Sinne, welchen wir verwerfen müssen. Ihm bedeutet das Aскетische die Verneinung des Willens zum Leben, in welcher anti-kosmischen Tendenz gerade die tiefste Wahrheit, der hohe Werth und erhabene Charakter des Christenthums enthalten sei. Vergl. dessen Werk: Die Welt, als Wille und Vorstellung, II, S. 705.

Hintergrund treten, damit alle Thätigkeit allein auf den sittlichen Selbstzweck des Handelns hingerichtet sei. Hiermit ist die Stellung Rothe's bezeichnet, unstreitig die einzig richtige. Im Folgenden macht er die Anwendung auf das Gebiet der christlichen Lebensentwicklung. Der Proceß der Bekehrung und Heiligung erfolgt auf doppeltem Wege, theils analytisch oder negativ, theils synthetisch und positiv; das in ihm auftretende asketische Handeln wirkt daher entweder reinigend durch Abtödtung eines Sündhaften, oder bildend und gymnastisch durch Belebung sittlicher Kräfte. An diesen Unterschied knüpft Rothe ein Schema der Tugendmittel, auf welches wir weiter unten noch zu sprechen kommen ¹⁾.

III. Wahrheit und Unwahrheit des Asketischen.

Die allgemeine wie die theologische Ethik redet demgemäß von dem Werth einer sittlichen Diät und Gymnastik, und die neueren Schriftsteller sind darin ziemlich einverstanden, daß ein solcher wenngleich schwer zu begrenzender Factor dem Bildungsgange der sittlichen Persönlichkeit einwohnen müsse. Der Werth desselben wird von Rothe mit soviel Gründlichkeit und Feinheit nachgewiesen und von der ehemals anhaftenden krasen Unwahrheit und Uebertreibung so sicher befreit, daß eine Nacharbeit überflüssig erscheinen kann. Auch darin hat er gewiß das Richtige getroffen, daß er dieses Kapitel nicht der Tugendlehre einverleibt, wie von Einigen geschehen, sondern in der Form einer allgemeinen Selbstpflicht an die Spitze der Pflichtenlehre stellt. Die letztere gewinnt dadurch an Interesse, daß sie die Tugendkraft nicht einfach voraussetzt, sondern selbst wieder in ihren Bereich zieht und zum Gegenstand eines pflichtmäßigen Verhaltens macht, wodurch die Wechselbeziehung beider Gebiete erst recht lebendig wird. Wenn wir nun gleichwohl eine selbständige Entwicklung versuchen, so ist unsere Absicht eine doppelte. Zunächst werden wir durch den vorangegangenen geschichtlichen Ueberblick in den Stand gesetzt, das Verhältniß der protestantischen Lebensführung zur katholischen und mönchischen ins Auge zu fassen, sodann aber handelt es sich um die richtige Herleitung der Sache. Die Meisten nehmen das Aste-

¹⁾ Rothe's Ethik, 2. Aufl. Bd. III, S. 780. 861 ff. Vergl. Martensen, Moralphilosophie, S. 75. Wirth, speculative Ethik, S. 32. Harleß, christliche Ethik, 6. Aufl. S. 30 ff. Daub, Prolegomena zur theol. Moral, S. 89 ff. Desselben System der theol. Moral, Th. II, S. 105. 236 ff.

tische als etwas Gegebenes hin, welches von Mißverstand befreit, übrigens aber, soweit es biblisch bezeugt ist, auch anerkannt werden müsse, und selbst von Nothe wird es ohne allgemeine anthropologische Begründung in den Verlauf der Wiedergeburt und Heiligung aufgenommen. Dadurch entsteht immer eine Ueberraschung. Unmittelbar läßt sich diese Potenz aus der Idee des Guten und der Freiheit nicht rechtfertigen, und doch soll sie in der sittlichen und religiösen Bewegung mitwirken und selbst in den innersten Verrichtungen des Geistes eine Stelle haben. Was nicht aus dem Geiste stammt, von dem ist schon gezeigt, daß es an sich für ihn und seine Zwecke keine Leistungsfähigkeit besitze; stammt es aber aus der Natur, so ist es nöthig, den Gang zu bestimmen, der es dennoch mit dem Geistigen in Berührung bringt. Wir glauben daher der Täuschung am ersten vorzubeugen, wenn wir im Folgenden nicht von der sittlichen Uebung, sondern von der Uebung selber ausgehen und deren Nothwendigkeit und Wirkung auf mehreren Gebieten der Thätigkeit ermitteln, bis endlich der Boden des sittlichen und zuletzt des von der Sünde afficirten Lebens erreicht ist. Möge sich alsdann im Anschluß an die nächstliegenden Analogien, aber auch im Unterschiede von ihnen das Aesthetische erkennen lassen. Dabei wird vorausgesetzt, daß der Mensch nicht bloße Freiheit ist, denn sonst bedürfte er keiner Uebung, aber auch, daß er nicht in seinen creatürlichen und organischen Verhältnissen aufsteht, denn sonst könnte er nur durch Anarbeitung und Angewöhnung des höchsten Gutes theilhaftig werden.

Ehe fortgefahren werden kann, ist ein nochmaliger Einblick in das Neue Testament erforderlich, nicht zum Zweck einer Stellen-sammlung, sondern um zu wissen, ob und durch welcherlei Andeutungen dasselbe dem gegenwärtigen Vorhaben entgegenkommt. Das Wort *ἀσκητή* findet sich nur einmal, Apostelgeschichte 24, 16, und zwar in der ganz allgemeinen Bedeutung studere, sich bemühen, es kann also dabei nicht leitend sein. Daß das Neue Testament sich und seinen Willen nicht auf Uebungen und Enthaltungen stützt, daß es keine grundsätzliche Askese lehrt, vielmehr das Gegentheil einer solchen, bedarf keines Beweises mehr. Die ganze Anschauung des Gottesreiches und seiner Gerechtigkeit, die theuersten Aussprüche des Herrn, die Bergpredigt nebst den wichtigsten Gleichnissen, die Befehdung des Pharisäismus, kurz alle fundamentalen Sätze, verglichen mit dem Wandel Christi selber, treffen in dem einen Gedanken zusammen, daß der persönliche Antheil am Guten und das wahre Ver-

hältniß zu Gott im Innersten des Herzens gegründet sein müsse, um von hier aus seine rechtmäßige Bethätigung zu finden. Der gute Geist hat seine volle Wahrheit, indem er aus dem Schooß der Gesinnung entspringt; es ist die Frucht, welche die Natur des Baumes bezeugt. In diesem innersten Kreise des evangelischen Worts haben sittliche Operationen keine Stelle. Das Joch Christi ist leicht, schwer wird es erst, wo Demuth und Selbstverleugnung fehlen; der Mitzugenuß des Gottesreichs verschließt sich demjenigen, der das hochzeitliche Gewand der Bereitwilligkeit nicht mitbringt. Das Herz soll rein, der Glaube stark, die Hoffnung lebendig, die Demuth innig, die Liebe frei und unbegrenzt, das Gebet einfach und vertrauensvoll sein, — darauf beruht der Zugang zur Kindschaft, durch äußere Beobachtung und pharisäische Beiwerke wird er nur verstellt. Zwar die Empfehlung der Armuth und die Warnungen vor dem Reichthum haben allerdings den Anschein einer asketischen That; sie werden so hingestellt, als sollte durch diese Leistungen das Gesetz vollendet und der Schatz im Himmel sichergestellt werden, die mönchische Folgerung wird also durch den Wortlaut nahegelegt (Luc. 18, 18 ff.). Genau genommen stehen jedoch auch diese Anweisungen mit vielen anderen Aussprüchen auf gleicher Linie, in denen nur die volle Entschiedenheit der Hingebung an das höchste Gut veranschaulicht wird. Die Trennung von den Weltgütern bedeutet so viel als die Wegwerfung des ärgerlichen Gliedes, die Ablösung von den theuersten Lebensbänden, ja die Aufopferung des eigenen irdischen Lebens, — Alles sind nur verschiedene Einkleidungen der einen Grundforderung, welche die Predigt des Gottesreichs oder welche die Nachfolge Christi an den empfänglichen Hörer stellt, daß er der erkannten Wahrheit auch ungetheilt und mit ganzer Seele angehören müsse (Matth. 6, 21. 24). Alle Kräfte sollen auf diese That der Selbstentschließung hingerichtet sein; es wäre Verkennung, ja Entwürdigung, wollten wir diesen Act der Posseßion und der Hingebung zugleich in ein geistiges Hauptstück und ein sinnliches Nebenstück gespalten denken. Die härteste Stelle, Matth. 19, 12. 13, würde sogar bei wörtlichem Verständniß, welches doch sehr zweifelhaft bleibt, nicht beweisen, daß das *ἐννοχίζω εαυτόν* einen Werth für sich habe, sondern immer nur, daß es ihn durch den höchsten Zweck empfangen könne. Auch das Fasten, wie es Christus Matth. 6, 16; Luc. 18, 12 unangetastet läßt, wird nicht eigentlich als Übung vorgestellt, sondern dient zur Darstellung einer religiösen und sittlichen Gemüthsverfassung; um so mehr muß es

ähnlich wie das Gebet von dem Schein der Prunkerei befreit werden. Die Ermahnungen zur Klugheit und Wachsamkeit in Verbindung mit dem Gebet werden durch den Hinweis auf nahe Augenblicke der Entscheidung dringend gemacht; diese Pflichten haben unmittelbar sittlichen Werth, doch liegt in ihnen zugleich ein Schutzmittel gegen die Versuchung. — In den Evangelien treten also die centralen Mächte eines umbildenden und heiligenden Geistes dergestalt an die Spitze, daß die peripherischen Kräfte als solche kaum berücksichtigt werden. Etwas anders verhalten sich die Briefe, sehr natürlich, da in ihnen der christliche Wandel schon in einer gewissen Dauer übersehen wird, wodurch Gelegenheit entsteht, ihn durch Anleitungen zu behüten. Die neutestamentlichen Briefe lassen sich in dieser Beziehung dergestalt gruppiren, daß Paulus, zumal in seinen unbezweifelten Briefen, durchaus den principiell-sittlichen Standpunkt einnimmt; demnächst folgen die Pastoralbriefe sammt dem Hebräerbrief, zuletzt der Brief des Jakobus, denn dieser ist der eigentliche Repräsentant der Uebungsmoral. Paulus verbindet mit der Verherrlichung des Glaubens ein historisches Urtheil. Die Gerechtigkeit der Säkung und des gesellichen Dienstes ist unhaltbar, denn sie ist abgethan, das Gesetz hat das Heil züchtigend vorbereitet; wer jetzt noch Tage, Monate und Speisen unterscheidet, sinkt auf die blinden Anfänge der Welt zurück. Nicht von Solchen wird Christus erkannt, dergleichen Beobachtungen schaffen keinen Ruhm vor Gott (Gal. 4, 9; Kol. 2, 16; Röm. 4, 2); Ermahnungen zur Wachsamkeit und Nüchternheit (*γρηγορεῖν, νήγειν, σωφρονεῖν*) finden sich häufig, sie beziehen sich wohl auch auf eine Rüstigkeit und Willfährigkeit der natürlichen Kräfte, gewiß aber nicht minder auf die unentbehrliche Stärke oder Klarheit des Geistes selber (1 Kor. 16, 13; Eph. 6, 18; Kol. 4, 2; 1 Theff. 5, 6. 8. 1 Petr. 1. 13. 5, 8). Wenn Paulus Gebet, Andacht, Gebrauch der Eucharistie, gemeinsame Erbauung durch Lied und Gesang empfiehlt, so sieht er in diesen Dingen die rechtmäßige Aeußerung der Frömmigkeit und des religiösen Gemeindelebens; der Gesichtspunkt der Uebung mag hinzutreten, ist aber schwerlich der vorherrschende, noch weniger der einzige (Kol. 3, 16; Eph. 5, 19). Mit mehr Recht beruft man sich auf 1 Kor. 9, 19 — 27. In seinem Beruf, sagt der Apostel, habe er sich nicht hochmüthig dem Standpunkt seiner Hörer, der Juden und Heiden, der Schwachen und der Starken, entfremden, sondern liebevoll ihnen anschließen wollen, um sie zu gewinnen. Er wolle das Beispiel eines rechten Streiters im Wettlauf geben, der

zur Erringung des Ehrenpreises Alles aufbietet. In der Enthaltſamkeit wie in der Beherrſchung des Leibes ſtellt er ſich dem Kämpfer gleich, erkennt es alſo an, daß wer mit ſich einig handeln und unter Schwierigkeiten ſiegreich beſtehen will, zur freien Verfügung über ſich ſelbſt gelangt ſein muß. Aehnlich gedacht ſind die Bedingungen eines tüchtigen Kriegsdienſtes, welchem ſich Timotheus unterziehen ſoll (1 Tim. 1, 18). Die Ausdrücke *γυμνάζειν*, *παιδεύειν*, *σπουδῇ* bezeichnen gerade dasjenige, was innerhalb der Selbſtbeſtimmung zugleich der Uebung und Gewöhnung zufällt. Es giebt auch eine Gemüthsbildung zur Frömmigkeit, und dieſe freie geiſtige Gymnaſtik hat ſich der leiblichen, die wenig Nutzen bringt, zur Seite zu ſtellen, daher der Spruch: *γυμνάζει σεαυτὸν πρὸς ἐνσέβειαν* (1 Tim. 4, 7). Anderwärts werden die Neulinge von den in dem Worte der Gerechtigkeit ſchon Gereiften unterſchieden; wenn jene der Milch, dieſe der feſten Nahrung bedürfen, um zu einer ſicheren Stellung zu gelangen, ſo iſt damit auf einen Fortſchritt hingewieſen, der nicht anders als auf pädagogiſchem Wege durchmeſſen werden kann (Hebr. 5, 14. 12, 7. 8. 11). Dem Operativen iſt damit ein Antheil an der Erreichung ſittlicher und religiöſer Mündigkeit zuerkannt. Noch beſtimmter hält ſich der Jakobusbrief an dieſen Geſichtspunkt, die einſeitige Betonung des Uebungsmäßigen unterſcheidet ihn ebenſo ſehr wie die Hervorhebung der Werke von den Pauliniſchen. Schon der Anfang preiſt die Verſuchungen, weil unter ihrem Andrang der Menſch zur Standhaftigkeit erwächſt. Der Glaube wird als nothwendig vorauſgeſetzt, die Hand aber, welche die Werke ſchafft, muß auch wirklich in Thätigkeit geſetzt werden, damit zu dem leichteren Hören und Empfangen das ſchwerere Ausführen hinzukomme. Der Zucht bedarf vor Allem die Zunge. Der Satz 1, 19: „Jedermann ſei raſch zum Hören, langſam zum Reden, langſam zum Zorn“, iſt durchaus aſtetiſch gedacht, nicht minder die geiſtreiche Stelle 3, 1—12. Die Zunge unterliegt einer pädagogiſchen Beurtheilung, denn ſie ſoll bilden und beherrſchen helfen, was ſonſt verwildert. Wie das Pferd durch den Zügel, das Schiff durch das Steuer regiert wird, ſo hängt die ſittliche Bewegung von dem Betragen jenes kleinen, aber ſo verantwortlichen Gliedes ab.

Dieſer Ueberblick hat ergeben, daß das Neue Teſtament einer ſelbſtändigen, alſo katholiſchen oder jüdiſchen Aſtetik nirgends das Wort redet, daß es aber den Hülfswerth der Uebung in ſittlicher Beziehung gelten läßt. Vergleichen wir die beiden Stellen Matth.

15, 17 ff. und Jak. 3, 1—12, so ist klar, daß den Gesinnungs- sünden auf der einen und den Zungensünden auf der andern Seite eine verschiedene, ja für den ersten Anlauf entgegengesetzte Beurtheilung zum Grunde liegt. Allein gerade dieser Gegenlag enthält zugleich den biblischen Ausdruck des vorliegenden Problems und bezeichnet das Gebiet, welches unsere Erörterung für sich in Anspruch nimmt.

Zur Verständigung sei es erlaubt, ein mechanisches Gleichniß an die Spitze zu stellen. Der Leser wolle sich eine gewöhnliche Dampfmaschine vergegenwärtigen, am liebsten eine stehende, wie sie sich in jeder Fabrik findet. Wie die Bewegung vor sich geht, ist bekannt. Die Dampfkraft befindet sich im Cylinder, sie stößt den Kolben einmal in die Höhe und zieht ihn einmal wieder zurück. Indem nun der Kolben wieder zurückkommt, steht die Dampfkraft nicht augenblicklich zur Verfügung; die Maschine würde stillstehen, wenn sie nicht durch eine Nebenvorrichtung momentan fortgerückt würde, bis die Dampfkraft wieder einströmen kann. Erst dieses Ineinandergreifen verhindert den Stillstand und bringt den Fluß der Bewegung hervor. Jene Einrichtung aber ist das Schwungrad, welches bei der gewöhnlichen Bauart der Maschine niemals fehlt, bei der Locomotive und dem Dampfschiff aber durch die sich gegenseitig ablösende Thätigkeit zweier Cylinder ersetzt wird. Fragen wir den Maschinisten, so sagt er: das ist der todte Punkt der Maschine, der durch das Schwungrad überwunden wird. Der Moralist aber, und in diesem Falle befinden wir uns, kann noch eine andere Anmerkung machen. Alle menschliche Thätigkeit leidet am todten Punkt, sie bedarf des Schwungrades, und dieses ist die Uebung, ohne deren Zuthun unsere Ausführungen hinter unseren Zwecken zurückbleiben werden. Zur Erklärung dieser Thatsache soll man sich nicht sogleich auf die fündhafte Schwäche des Menschen berufen, nein, vorerst kommt dabei schon der natürliche Organismus, also die Creatürlichkeit in Rechnung, und schon diese nöthigt, gewisse Kräfte, welche die Hauptquelle oder das Centrum nicht unmittelbar darbietet, aus der Peripherie zu beziehen.

Unser Gleichniß soll nicht weiter reichen als jedes ähnliche. An die Stelle des Mechanismus tritt der Organismus als dasjenige Band, innerhalb dessen das thätige Subject, d. h. die auf den Geist gegründete, aber in sich begrenzte Creatur, zur einheitlichen Selbstbewegung und Selbstbeherrschung gelangen soll. Beide Verhältnisse, das mechanische und organische, ähneln einander darin, daß die ihnen

entsprechenden Größen von Einem Mittelpunkt aus regiert werden, aber auch darin, daß das Gleichmaaß ihrer Bewegung auch noch anderweitig bedingt sein kann. Der Mensch als Denkender erlaubt und fordert für sich die Scheidung von Leib und Seele, der Wolgende und Handelnde dagegen ist nur Einer, er macht die organische Gliederung zum Werkzeug seiner selbst. Der Leib, in und mit welchem er handelt, befähigt ihn, seinen Willen nach Außen zu tragen, verhält sich aber nicht einfach dienend, daher entsteht die Frage, welche rückwirkende Kraft von Seiten dieses Werkzeuglichen auf die Thätigkeit selber und deren Erfolg überzufließen vermag.

Kant hat zum Verständniß der sittlichen Gymnastik den ganzen Menschen als organisches Wesen herangezogen. Es geschieht in gleichem Sinne, wenn wir uns dieses creatürliche Ganze in seiner vernünftigen Freiheit und natürlichen Bedingtheit vor Augen stellen, um es dann in die einzelnen Kreise seiner Thätigkeit einzuführen.

Den stärksten Beweis von dem Werthe der Uebung liefert die Kunst, und schon diese wäre ein Sittliches, wenn nach Schleiermacher — wovon wir hier völlig absehen — alles Handeln der Vernunft auf die Natur diesen Namen verdient. Will man das künstlerische Bilden in Idee und Ausführung spalten, so zeigt sich leicht, daß die letztere nicht die einfache Folge einer im Geist schon lebendigen unsichtbaren Präexistenz ist, sondern ein eigenes Stück der Arbeit. Die künstlerische Idee tritt als Entwurf vor die Seele und sehnt sich nach dem Stoff, welcher ihr Leben verleihen soll; diesen findet sie ungesüßig, er unterwirft sich nicht ohne Weiteres, ehe er nicht für die Gestaltung gewonnen und bereitet ist. Der künstlerische Trieb kündigt sich gerade dadurch an, daß er ahnungsvoll nach einem Material greift, um es sich, anfangs noch mit unsicherem Tasten und wie in kindischem Spiele, anzueignen. Ein ausgesprochenes Talent mag vorgreifend zu Werke gehen, aber darum hat es die technischen Schwierigkeiten noch lange nicht hinter sich, es übersieht erst nach und nach die Größe der Vorarbeit, ohne welche es über das Material keine freie Verfügung besitzt. Der geniale Musiker gelangt frühzeitig dahin, daß ihm bedeutende Motive erklingen, die er dann mit dem Gefühl ihrer Zusammengehörigkeit festzuhalten vermag. Hat er aber nicht schwimmen gelernt in dem Element des Tons, hat er nicht zuvor die unendliche Menge der Tonfolgen und Tonverbindungen rückwärts und vorwärts hundertfach durchgemessen, so mögen seine Gedanken noch so schön sein,

sie werden sich unter seiner Hand nicht harmonisch fügen, nicht spannen, noch ablösen und verknüpfen. Besitzt er jedoch diese Fertigkeit, dann theilt sich seine Thätigkeit nach zwei Richtungen, zur Hälfte befindet sie sich im unmittelbarsten Verkehr mit den Tönen selber, und von hier aus fällt ihr Einiges zu, was aus der Gedankenquelle allein nicht beschafft werden kann. Während also die erfindende Kraft des Musikers verhältnißmäßig ruht, kann doch seine kunstfertige Hand von Note zu Note fortschreiten, sie ergänzt die in jener etwa noch vorhandenen Lücken, wozu sie aber durch die vorangegangene Übung befähigt sein muß. Kopf und Hand stehen im Briefwechsel, und nicht immer hat die letztere nur Fragen zu thun, nein, sie darf auch Antwort geben, weil sie von den Bedingungen der Ausführung unmittelbar berührt wird. Setzen wir an die Stelle des Tonstoffes einen metallischen, mineralischen oder auch Farbstoff oder, wie bei der Poesie, einen bloßen Redestoff, so bleibt das Verhältniß ganz dasselbe. Die ausführende Arbeit ist nicht die einfache Dienerin der erfindenden, sondern die Übung verleiht ihr eine relative Selbstständigkeit, vermöge deren sie jener anderen hülfreich zur Seite steht. Im Handwerk liegt natürlich der Schwerpunkt ganz auf der technischen Seite, und das Entwerfen und Verstehen, dessen auch der Handwerker bedarf, wird von der stofflichen Gleichgültigkeit in höherem Grade abhängig sein.

Es wäre ein Irrthum, anzunehmen, daß der Dichter sich während seiner Arbeit stets in einer poetisch gehobenen und der Schriftsteller in einer productiven Stimmung befinden müsse; eine so gleichmäßige geistige Anstrengung würden sie nicht aushalten. Beide sind theilweise nur Techniker und ihre Ausdauer erklärt sich daraus, daß sie einen Theil ihrer Leistung der bereits erlangten Fertigkeit in der Ausführung des Gedachten und in der Auffindung von Mittelgliedern anvertrauen dürfen. Dasselbe läßt sich auf jede Berufsthätigkeit anwenden, sie enthält Dinge genug, die nach und nach mühelos verrichtet werden. Der Spruch hat also Recht, daß Übung die Lücken ausgleicht, welche Talent und Neigung so häufig offen lassen.

Wir gehen einen Schritt weiter. Auf das bildende Handeln folgt das bewegende und vordringende, welches durch Ausdauer, Standhaftigkeit, Muth und Tapferkeit gelingt. Wo Lasten zu heben oder Schwierigkeiten zu überwinden sind, herrscht der Wille, wo Gefahren zu bestehen, die Stärke des Herzens. Der Erfolg ist von dem Aufgebot der Kräfte abhängig, und nennen wir dieses ein

sittliches, so geschieht es in dem Sinne, daß der bestimmende Entschluß und die Willensrichtung, ungehemmt durch Schmerz und Todesfurcht, die volle Herrschaft über die Glieder und Sinne behaupten. Tapferkeit und Muth, jene in der Dauer, dieser im Augenblick wirksam, werden als Tugenden der Gesinnung angesehen, beide aber pflegen bei wiederholter Anwendung entweder dem Grade oder doch der Art nach zu wachsen, womit bewiesen ist, daß sie aus der Fertigkeit eine Hilfskraft beziehen. Wer ein begeistertes Heer einem muthlosen gegenüber sieht, wird zu der Erwartung berechtigt, daß das erstere, weil moralisch stärkere, den Sieg an sich reißen werde, er darf sogar hoffen, die numerisch geringere, aber einmüthig beseelte Menge werde der größeren, aber unkräftigen überlegen sein. Und wie oft ist seit Menschengedenken diese Hoffnung bestätigt worden! Ist hingegen das geistige Capital weniger ungleich vertheilt, dann wird es durch sich allein nicht immer den Ausschlag geben; auch der Beitrag der militärischen Schulung, von anderen Umständen abgesehen, kann die Entscheidung herbeiführen. Disciplin und militärische Uebung enthalten noch keinen Zuwachs an Muth, aber sie setzen den vorhandenen vollständiger in Umlauf. Durch sie werden die ungleich gearteten Krieger wenigstens körperlich einander gleichgestellt, denn sie gelangen zu derselben Leichtigkeit des Waffengebrauchs und zu ähnlicher Unempfindlichkeit gegen die Schrecknisse des Kriegshandwerks. Die einer gewissen Anzahl einwohnende moralische Tüchtigkeit kann an der Kette der kriegerischen Operationen auch schwächeren Nebemännern zufließen, und die gemeinschaftlich erlangte Fertigkeit verleiht dem Heere eine Einheit, welche auch für die Entwicklung der inneren Eigenschaften unmöglich gleichgültig sein kann.

So weit ist Alles einleuchtend. Die gymnastische und kriegerische Askese — und bekanntlich ist diese letztere zuweilen so hart und nöthigt zu so starken Beschwerden und Entbehrungen, daß sie die mönchische noch überbietet — hat jedenfalls die Wirkung, den Gebrauch der vorhandenen moralischen Mittel zu fördern. Damit eröffnet sich die Bahn des Sittlichen, aber vollständig erschließt sie sich erst, wo rein qualitative Verhältnisse sich hinzugesellen. Aus dem spontanen Menschen wird der wollende, aus ihm der handelnde, bildende, sich anstrengende, zuletzt der wählende. Eine Entscheidung wird gefordert, eine Alternative tritt ihm in ganzer Schärfe entgegen, nicht seine Kräfte, sondern sich selbst soll er dem Einen oder Anderen zuwenden. Das ist ohne subjectives sittliches Verständniß unmöglich,

er selbst muß den Schlüssel mitbringen, nur ein schon vorhandenes Unterscheidungsvermögen des Guten, Geziemenden, Schicklichen und seines Gegentheils befähigt und berechtigt zur freien Selbstbestimmung.

Es scheint, daß der von uns eingeschlagene Umweg doch ein vergeblicher gewesen, denn wir befinden uns abermals an der alten Grenzlinie. Für alles Handeln, welches bildende, arbeitende oder vordringende Kräfte in Bewegung setzt, mag die Uebung Ungeheueres leisten; jenes Andere dagegen, das nur die Bethätigung des reinen Herzens oder die Frucht des guten Baumes sein will, kann ihr un- mittelbar nichts verdanken, weil das Gute als selbständiges Princip durch ein Thun nicht erzeugt werden kann. Wer das leugnet, verareift sich an der ewigen Wahrheit des Guten, das keine Zukunft hat außer auf Grund seiner Gegenwart, es ist da und fordert die Menschenseele zur Beistimmung heraus, ersleht und ergriffen mag es werden, nicht mit kleinlicher Handthierung erworben. Darauf deutet der Geist des Evangeliums, indem er sich der pharisäischen Aeußerlichkeit entgegenstellt, und wollte man Umschau halten im Gottesreich, so würde sich ergeben, daß die edleren Stimmführer der Jahrhunderte sich dieser Erkenntniß niemals verschlossen haben. Die operative Sittlichkeit — denn diesen Namen verdient der asketische Betrieb — ist, wenn sie das Gute machen will, nur das Scheinbild der reinen, und einmal an deren Stelle getreten, treibt sie zu dem alten mönchischen Wahn der Verdienstlichkeit unaufhaltsam zurück. Der äußere verwesliche Mensch wird bearbeitet, während der innere liegen bleibt, mindestens nicht verhältnißmäßig fortschreitet. Entweder alles Sittliche verwandelt sich in Operation, die ihren Werth in der Beschwerde und Anstrengung statt in der Freiheit sucht, oder es bleibt überhaupt für eine solche kein Raum übrig.

Aus diesen Prämissen folgt unser erster Hauptsatz, daß ein un- mittelbarer Einfluß des Operativen auf den Bestand des Sittlichen niemals anzuerkennen ist; der zweite aber muß lauten: ein mittelbarer findet allerdings statt. Und in dieser Unterscheidung ist der tiefste Punkt des Problems enthalten. Das laute Geheimniß unseres Lebens läuft darauf hinaus, daß selbst das Ewige, um unser Antheil zu werden, die zeitliche Form des Werdens annehmen und auf den irdischen Boden des Wachsthums sich herablassen muß. Das Gute ist ein ewiges Sehen und Erzeugen seiner selbst, das Sittliche entsteht als subjective Selbstbestimmung, und diese hat zur Voraussetzung, daß wer sich einem Anderen und Allgemeinen ergeben will,

auch sich selbst gehören und daher aus der natürlichen Gefangenschaft der sinnlichen Lust, der Begierde, des Affects und des augenblicklichen Verlangens herausgewachsen ist oder herauszuwachsen beginnt. Vom Künstler wurde oben behauptet, daß er seinen Stoff beherrschen, vom Krieger, daß ihm die Waffe mit Leichtigkeit gehorchen müsse; ebenso soll Jeder den in ihm niedergelegten moralischen oder intellectuellen Inhalt dergestalt besitzen, daß er ihn als Material seiner eigenen Selbstdarstellung zu produciren vermag, was um so leichter gelingt, je williger sein ganzes Thun und Lassen in diese Richtung einschlägt. Wer wilde Gegenden durchwandern will, pflegt sich abzuhärten; ebenso gehen auch der Lebensreise gewisse Vorstudien voran, damit sie nicht an den natürlichen Hemmungen der Vahnheit, Empfindlichkeit oder Begehrlichkeit scheitere. Für diesen Zweck giebt es unstreitig — und zunächst im Stadium der Unmündigkeit und unter Aufsicht Anderer — ein übendes Handeln, welches nicht das Gute selber, wohl aber dessen verpflichteten Darsteller, das thätige Subject, im ganzen Umfange zum Gegenstand hat. Der Ethiker ist daher genöthigt, was er zuerst von sich aus zurückgewiesen, aus der Hand der Pädagogik wieder anzunehmen und an richtiger Stelle einzuschalten. Das Guthandeln kann Niemand lernen, wohl aber das Handeln im Sinne einer ungehemmten Selbstbethätigung, diese aber ist von großer Wichtigkeit für die Verwerthung des ihr anzuvertrauenden höheren Zwecks und Gehalts. Erziehung ist Ueberlieferung und Einübung. Jene soll den Unmündigen durch Wort und Beispiel in den Geist der Eltern und der Gemeinschaft einführen, diese ihn befähigen, im Besitze des Empfangenen sich einem bestimmten Ziele zuzubewegen. Die dabei entstehenden natürlichen Schwierigkeiten sind schrittweise zu bewältigen, der Erzieher macht daraus eine Aufgabe für sich, die nicht ohne Asekese lösbar ist. Welche Mühe kostet die Grundpflicht des Gehorsams, welcher oft genug auch dann gefordert werden muß, wo er nur einen instrumentalen Werth hat in der Bildung des Willens. Selbst Strafen werden nicht immer gewählt, um ein Unrecht als solches fühlbar zu machen, sie dienen auch dem Bedürfniß einer allgemeinen Stärkung der jugendlichen Natur; mit dem vindicativen Zweck tann sich ein instrumentaler verbinden. Nicht minder knüpft sich an jede geistige Aneignung eine eigenthümliche Schwierigkeit der Handhabung. Ein dreijähriges Kind bedient sich seiner Zunge mit Lust, es plätschert förmlich in dem neugewonnenen Element der Rede. Nun aber soll es wieder schweigen lernen, also sich gleichsam auf den untermenschen-

lichen Standpunkt der Sprachlosigkeit, den es eben hinter sich gelassen, zurückversetzen, — in der That eine harte Zumuthung, die denn auch nicht leicht ohne Uebertretungen befriedigt wird. Und doch gehört ihm die Rede erst dann, wenn es ihr auch Halt zu gebieten weiß. Daß die Sprachfertigkeit zugleich den Uebergang bildet zu einer langwierigen Technik des Denkens, die den Knaben dahin gelangen läßt, daß er mit dem Erlernten den Ausdruck eigenen Strebens und Willens verbindet und dadurch geistig und sittlich belebt wird, — braucht hier nicht erörtert zu werden. Nur an die Bildung zum Fleiß möchten wir noch erinnern. Die erste Beschäftigung ist bekanntlich die des Spiels; nachdem das strengere Lernen begonnen, dient das Spiel als Vergnügen und füllt die freien Stunden aus. Der Unterschied der Spannung und Erholung wird sehr stark empfunden; um so mehr wird der Erzieher bemüht sein, dem Zögling auch während dieses Wechsels so viel gleichmäßige Frische und Munterkeit zu erhalten, daß er nicht nach beendigter Arbeitszeit einer gedankenlosen Ruhe verfällt, weil sich sonst ein Hang zur Passivität in ihm festsetzen wird. So entstehen also drei wichtige Vorschriften: Gehorsam, Schweigen und Lust an der Beschäftigung, dieselben Vorschriften, die mit gehöriger Uebertreibung auch im alten Mönchthum, besonders dem abendländischen, eine wichtige Stelle einnehmen. Als der alte Benedict das Verbot des Müßiggangs in seine Regel aufnahm, folgte er einem richtigen pädagogischen Instinkt, und dieses Motiv würde bessere Früchte gebracht haben, wäre es nicht durch die sonstige Unnatur der Klosterordnung geschwächt worden. Mit der Einschärfung jener Pflichten verbindet sich noch Anderes, welches die Tugenden der Geduld, der Selbstbeherrschung und Ausdauer in Aussicht nimmt. Das Maaß der Anwendung auf den Einzelnen wird freilich stets verschieden ausfallen, hier dem Wege der Enthaltung, dort des Antriebs entsprechend. Ob der Zögling mehr des Sporns oder des Zügels bedarf, hängt von seiner Individualität ab. Spontan angelegte Naturen sollen länger und stetiger in der aneignenden Thätigkeit und im Stadium der Geduld verharren, damit die angeborene Schnellfertigkeit sie nicht zu einem unreifen Handeln verleite; den receptiven, sinnenden und zögernden ist es heilsam, frühzeitig in solche Lagen geführt zu werden, die zur Gestaltung und Entschließung nöthigen. Man setze den Fall, daß ein junger Mensch durch einen ungewöhnlichen Grad von Schüchternheit Besorgniß erweckt. Die Eltern, wohl wissend, daß dagegen mit bloßen Ermah-

nungen nicht aufzukommen ist, beschließen eine Cur von Außen herein, sie verordnen Uebungen in der Schwimmschule und Reitschule. Durch diese Fertigkeiten wird der Jüngling übrigens noch nicht verändert, wohl aber für gewisse Stunden zur Unbedenklichkeit gezwungen, und eben dies kann indirect günstig wirken; denn es entsteht in einer bestimmten, wenn auch ganz äußerlichen Richtung eine Anhäufung von Geistesgegenwart und Leistungsfähigkeit, welche sich auch anderen Gebieten leise mitzutheilen und eine von Innen kommende Willensbewegung, soweit sie überhaupt vorhanden, zu unterstützen vermag. Genau genommen läßt sich aber in jeder jugendlichen Entwicklung eine lahme Stelle wahrnehmen, die dem Erzieher Gelegenheit giebt, irgendwo das Schwungrad einzusetzen, das den todten Punkt überwindet.

Niemand wolle uns entgegenhalten, als gehe unsere Meinung dahin, daß in der Summe dieser und ähnlicher Verhaltensregeln und Anleitungsmittel das ganze Werk der Erziehung gegründet sei. Damit würde es entseelt und herabgesetzt. Der wohlproportionirte Mensch, in welchem Wissen und Thun gleichen Schritt halten, dessen Handlungsweise ohne Stockung und Uebereilung und ohne leidenschaftliche Gebundenheit fortschreitet, ist noch lange nicht der sittliche, er ist nur der brauchbare und anstellige, der sich unter allen Umständen anzubringen weiß, vielleicht der routinirte Geschäftsmann, der niemals aus der Fassung kommt. Hinweg mit ihm und seiner Lebenskunst! Das Beste fehlt ihm, sein Gewissen ist nicht befruchtet, sein Bewußtsein nicht geweckt noch auf die höchsten Zielpunkte hingerrichtet. Das Gesagte gilt also nur unter Voraussetzungen. Nicht die Saat, nur der Acker und dessen Pfllege ist gemeint, und alle jene Hülfsbeziehungen beziehen sich nur auf die Oekonomie des Handelns und die normale und gleichmäßige Betheiligung seiner Factoren, von welcher behauptet wird, daß sie ein bedeutendes Stück der Menschenbildung umfasse.

Die Erziehung ist also das wichtigste Feld der Askese, aber sie ist nicht das einzige, denn sie hört auf, ohne vollendet zu sein, hinterläßt also einen noch unerledigten Rest, welchen der bisher von Anderen Geleitete jetzt selbst in die Hand zu nehmen hat. Strafen und Vorschriften nehmen ein Ende, Pflichten und Aufgaben treten an die Stelle. In den Jahren der werdenden Reise werden die Meisten durch Arbeiten, wie sie die Wahl des Berufs nothwendig macht, vollständig in Anspruch genommen, und statt ein genaues Programm sittlicher Diät und Lebensführung vor Augen zu haben, messen sie sich

lieber an den Erfolgen oder Mißerfolgen ihres Tagewerks. Der Wohlgesinnte nimmt heilsame Gewohnheiten und ein einfaches Pflichtgefühl in die Welt. Allein in dieser Unmittelbarkeit verharret er nicht, die Erfahrung setzt Wahrnehmungen ab, welche verglichen mit einem sittlichen Maaßstabe, der auch hier vorausgesetzt wird, eine Kenntniß der Schranken und Bedingungen in ihm hervorbringen, unter welchen seine Thätigkeit den besten Fortgang zu nehmen verspricht. Die Schwierigkeiten der Erziehung wiederholen sich auf diesem erhöhten Boden, wo sie nur durch eine freie und persönliche Selbstzucht überwunden werden. Daher wird ein Theil seiner Aufmerksamkeit demjenigen gewidmet sein, was ihm und seiner thätigen Bewegung, wie eine besondere Mühwaltung anzuhängen scheint; er muß erkennen, was ihn am häufigsten hemmt, worauf er also besonders zu achten hat, um gleichmäßig fortzuschreiten. Vielleicht gelingt es uns, durch einen erneuten Einblick in die ethische Psychologie auch in dieser Beziehung das operative Moment zu verdeutlichen.

Der Sinn, sagt Goethe, erweitert, aber lähmt, die That belebt, aber beschränkt — ein oft wiederholtes gehaltvolles Wort, auch uns als Anknüpfungspunkt willkommen. Mit dem Sinn ist das Auffassen und In sich tragen, mit der That das Vonsichgeben gemeint. Aus dem leichten, frischen und immer gründlichen Uebergang von der einen Stufe zur andern und aus der inneren Harmonie beider würde die vollkommene Handlungsweise hervorgehen und der wahrhaft thätige Mensch würde derjenige sein, der niemals handelt, ohne wirklich aus der Quelle seines Sinnes geschöpft zu haben, der aber auch diesem letzteren stets neue Nahrung zuzuführen weiß. Allein ohne Weiteres ist dieses Gleichgewicht nicht erreichbar, denn jede dieser Richtungen, die belebende der That und die erweiternde des Sinnes, gewährt eine Genugthuung für sich allein, welcher wir uns zum Nachtheil der andern überlassen. Gemüth, Erkenntniß und Erfahrung in der Stille anzubauen, ist Pflicht und Lust zugleich; denn aus ihrem Boden sprossen Keime, die gleich Seelen nach Belebung trachten. Die Sammlung guter Gedanken, reifer Urtheile und weitgreifender Ansichten kann lange glücklich fortschreiten, wird aber am Ende zum unfruchtbaren Genuß, weil sie den Sinnbegabten zwar zum Beschauer, aber darum noch keineswegs zum Helfer der Mitwelt macht. Ihm, der seinen Geist nach allen Seiten auszuweiten bemüht gewesen, wird der Uebergang zum Handeln erschwert, er wird wählerisch oder begnügt sich mit dem Geringeren, wo er Größeres zu ergreifen hätte.

Die Reihe der Schritte, welche in eine lebendige Praxis einführen könnten, steht niemals fest, und um sie an einer Stelle willkürlich zu eröffnen, dazu fehlt die Entschließung, bis zuletzt zwischen dem wirklich Erreichten und dem Anderen, wozu die geistigen Mittel vorhanden wären, ein beträchtlicher Abstand erwächst. Von Außen angesehen macht jede That den Eindruck des Augenblicklichen, für solche Naturen aber löst sie sich in einen schwierigen inneren Vorgang auf. Zwischen den ersten seelischen Anfängen und der durchgeführten Entschließung liegt eine bedeutende Entfernung, jedes weiter führende Moment gleicht einer Schwelle, wo der Wille durch eine nachträgliche Erwägung, durch Stockung der Rede oder des Gedankens abgelenkt werden kann. Wenn diese Uebergänge schon als solche Mühe kosten, dessen Zustand erklärt sich in der Regel daraus, daß in ihm aus der Weite des Sinnes oder, mit Shakspeare zu reden, aus der Blässe des Gedankens zu viel Retardirendes haften geblieben ist. Der Gelehrte erfreut sich eines reichen geistigen Besizthums, das Wissen zieht ihn gleichzeitig nach mehreren Richtungen, der Weg zum Handeln ist dadurch gehemmt, daß ihm dieses ein Stück seiner schönen Universalität zu rauben droht. Der praktische Kopf befindet sich im entgegengesetzten Falle; die Umsetzung in die belebende, aber stets verengende That erfolgt unwillkürlich in ihm, aber desto schwieriger wird es auch, im weiteren Verlauf solche Ruhepunkte zu finden, die der Erweiterung und Vertiefung seines Sinnes zu Statten kommen. Einigermassen werden diese Einseitigkeiten durch die Verschiedenheit der Berufsarten ausgeglichen; allein sie wachsen zu Fehlern an und damit deuten sie auf die Stelle, von welcher aus Jeder an sich zu arbeiten hat. Daß diese Arbeit eine sehr ernste sei, daß es große Anstrengung erfordert, um mit einigem Erfolg dem werdenden Charaktermangel zu widerstehen, größere, als die gewöhnliche Pflicht der Mäßigung uns auferlegt, daß der Einzelne leicht in den Fall kommt, sich etwas aufzuerlegen, damit er sich überhaupt nur in Zug oder nur zum Stehen bringt, — dies Alles kann keinem Gewissenhaften verborgen sein. Bei jungen Jahren sind gewisse Erfolge oder Mißerfolge von besonderer Wichtigkeit vermöge ihres subjectiven Eindrucks. Vereitelungen mögen Vielen, die der Demüthigung bedürfen, zum Heil gereichen, Anderen aber sind sie gefährlich. Ein verfehltes Examen bedarf, um mit Glück wiederholt zu werden, einer doppelten Ermahnung, weil der Verunglückte sich jetzt tiefer als vor dieser Erfahrung gestellt fühlt. Der Candidat, den bei dem ersten Versuch auf der

Kanzel das Gedächtniß verlassen hat, muß sie möglichst bald wieder besteigen; der junge Reiter, der vom Pferde gefallen, muß sofort wieder aufsitzen; der angehende Schriftsteller, welcher die erste und zweite für den Druck bestimmte Arbeit unvollendet abgebrochen hat, muß wohl oder übel die dritte zu Ende bringen. Warum? — Weil das Schwächegefühl, welches die erlittene Niederlage nothwendig zurückläßt, nur auf diese Weise überwunden werden kann. Der Grund ist also ein asketischer, und vieles Aehnliche ließe sich hierher ziehen. Die Verfehlung selber bringt die Persönlichkeit ins Schwanken, diese bedarf eines wiederherstellenden Gegendrucks, um nicht in einer unsicheren Haltung zu verharren. Das gilt allerdings hauptsächlich von dem Anfänger; der gereifere Mann wird durch ähnliche Erfahrungen weniger erschüttert werden, denn er ist aus dem Stadium der Uebung schon in das der Ausübung eingetreten.

Unter Selbstzucht wird also eine Handlungsweise verstanden, welche ihn, den Thätigen, damit er dies desto mehr und desto besser sei und werde, momentan selber zum Gegenstande hat, wobei zweierlei vorausgesetzt wird, theils daß das Operative oder Instrumentale, welches zu Hülfe genommen wird, auch an sich sittlich berechtigt, theils daß es dem Bedürfniß der Persönlichkeit angepaßt und nicht aus einem überlieferten asketischen Schema entlehnt sei; denn in dem einen Falle würde es keine allgemeine und in dem anderen keine individuelle Bedeutung haben. Was die Selbstleitung dem Einzelnen auferlegt, soll ihn entweder von einer falschen Abhängigkeit befreien, oder zu einem erhöhten Kraftaufwand antreiben. Beides erfolgt aber nicht ohne Betheiligung des Selbstgefühls. Auch diese Rückwirkung auf das persönliche Selbstbewußtsein verdient erwogen zu werden. Vom Gewissen ist bekannt, daß es unsere eigene That für uns oder wider uns zeugen läßt; darin besteht sein Richteramt¹⁾. Aber nicht allein der sittliche Charakter der Handlung, nein, diese selber nach ihrem ganzen Inhalt, Umfang und Ertrag stellt sich ihrem Urheber gegenüber, sie wird zu einer Macht, deren Einfluß er selber im Bewußtsein erfahren muß. Der geschehene Schritt hinterläßt einen Eindruck seines Werthes, der einem neuen und weiter greifenden als Ansaß und Hebel dienen kann. Wenn es wahr ist, daß mit den höheren Zwecken auch die Kräfte zu wachsen pflegen, sowie sie durch deren Herabsetzung ins Kleine und Enge gewöhnt werden, so ist auch diese

¹⁾ E. meine Schrift: Die Lehre vom Gewissen, S. 188 ff.

Erkenntniß geeignet, das Vorhandensein eines Lebenden im thätigen Leben außer Zweifel zu stellen. Ueberhaupt aber eröffnet sich hier ein tiefer Einblick in die sittliche Welt, welche mit ihrem täglichen Bestande so viel Reimendes und im Werden Begriffenes verbindet. Die Pflanzenkundigen sprechen von einer doppelten Rotation in den Gewächsen, die Physiologen von einer zwiefachen Blutbewegung. Der Ethiker, stolz auf das Princip der Freiheit und des Geistes, dessen Vertretung ihm obliegt, gewöhnt sich leicht an die Vorstellung, daß alles Vollbrachte und Gesehete nur das einfache Erzeugniß des Sehenden ist; aber die Erfahrung demüthigt ihn und er muß einräumen, daß jenes wieder in dieses zurückgreift, daß der Geist aus demjenigen, was durch ihn in die Erscheinung getreten ist, selbst belebt oder beeinflusst wird, daß die Freiheit Nahrung zieht aus ihrem Gebrauch und Abbruch erleidet durch ihren Nichtgebrauch, daß der Wille sicherer fortichreitet, wenn er Anstalten getroffen hat, seinen eigenen Pfad zu ebenen. Und wehe demjenigen, der deshalb an dem Grundgedanken der Freiheit irre werden wollte! Das Verständniß des Geisteslebens wird schwieriger, sobald es auf die in ihm sich vollziehende Kreisbewegung ausgedehnt wird, aber auch wahrer, weil entsprechender dem Wesen der sittlichen Creatur.

Für den ferneren Verlauf der Selbstleitung ist noch zu berücksichtigen, daß er allmählich in den gesammten persönlichen Bildungsproceß übergeht. Zurückziehung von dem Erschlaffenden oder Uebermüdenden, Hingebung an das Erfrischende und Stärkende, Sammlung der Neigungen um einen Mittelpunkt gedeihlicher Wirksamkeit bezeichnen im Allgemeinen die Umrisse des weiteren Ganges persönlicher Entwicklung, und wenn die negative Obliegenheit dem Einzelnen immer noch anheimfällt, so wird ihm doch die positive großentheils aus der Hand genommen. Was der Gewissenhafte sich freiwillig zumuthet, mag seinen Werth behalten, aber wichtiger ist, was ihm auferlegt wird. Daher tritt die Schule des Lebens an die Stelle der Uebungen und diese ist in den Gestalten des amtlichen und nationalen Berufs, der Familie, der bürgerlichen und kirchlichen Stellung so vielseitig und an Anregungen und Bildungskräften so reich, daß die sittliche Natur als Biegsamkeit und Spannkraft, als Eifer, Geduld und Ausdauer, kurz nach allen Seiten in Anspruch genommen wird. Je aufrichtiger wir uns dieser Schulung überlassen, desto mehr verschwindet die Aehnlichkeit mit der alten asketischen Mühe und Kunst. Je leichter die sittlichen Kräfte auf die gestellten Aufgaben

eingehen, ohne diese einem willkürlichen und eigenliebigen Wohlgefallen zu unterwerfen und ohne sich durch die bloße Anstrengung zu erschöpfen, desto weniger bedarf es einer sittlichen Nebenanstalt. Zwar wird dieses Ziel niemals erreicht und die Krone des Lebens schwebt über uns, aber das Vollkommene kann doch erkannt und ausgesprochen werden, und in unserem Zusammenhang wird sich dafür keine andere Formel finden als die schon oben angegebene, daß nämlich die operative Sittlichkeit immer vollständiger in die reine aufgenommen, also jede Uebung in Ausübung oder freie Darstellung verwandelt werden soll. 1).

Es kann auffallen, daß in dieser Entwicklung der Mensch nur als der unvollkommene und sittlich gefährdete, nicht geradehin als der Sünder gesetzt wird. Allein der psychologische Gang der Untersuchung machte es also nöthig, auch muß sich die Uebertragung auf das engere Gebiet sittlicher Gegensätze ohne Schwierigkeit ergeben. Wo die creatürliche Unvollkommenheit endigt und die positive Sünde beginnt, bleibt unbestimmbar und Niemand hat es jemals empirisch nachgemessen; aber ebenso gewiß ist, daß das christliche Bewußtsein den Mangel nicht als einen einfachen, sondern schon als einen sündhaft gearteten und gesteigerten in sich vorfindet. Der sittlichen Idee gegenüber gelangt die Selbsterkenntniß zu einem Gefühl menschlichen Unwerthes und persönlicher Sünde. Dem sittlich Geweckten genügt es nicht, sich unvollkommen zu nennen, er findet sich schuldig, denn er muß sich auch als Uebertreter des Gesetzes bekennen. Es gehört zum Wesen des Christenthums, ihn an dieser Stelle zu ergreifen, er wird zur Buße gestimmt, es wird ihm aber auch verbürgt, daß der thatsächlichen Verschuldung unbeschadet ein tröstliches Verhältniß zum göttlichen Wohlgefallen sich herstellen lasse, ja daß es durch Christus schon gegründet sei, ihm selbst aber obliege, auch wirklich in dasselbe einzutreten. Das gestörte sittliche Bewußtsein greift hinüber in das religiöse, um von ihm aus neue Zuversicht zu erlangen. Die Idee der Wiedergeburt, eingebürgert in der christlichen Welt, erweist sich dadurch wirksam, daß sie jeder Veraltung und schlechten Mittelmäßigkeit dasselbe unverlierbare Machtwort der Verjüngung von Innen heraus entgegenwirft. Es wäre jedoch sehr verkehrt, wollte man die Wiedergeburt dahin verstehen, als ob in ihr eine Ablösung von den

1) Vgl. die Behandlung der Tugenden aus diesem Gesichtspunkt bei Schleiermacher, die christliche Sitte, S. 599 ff.

natürlichen Schwächen ausgedrückt oder eine bloße Verhütung über dieselben empfohlen werden sollte. Nein, die Schwierigkeiten bleiben stehen, sie werden nur mit anderen Sinnen aufgenommen. Die Erneuerung selber, indem sie als solche sich bethätigen will, ist abermals ein Werden, ein Proceß. Der Kampf mit der Sünde wird niemals außerhalb, sondern stets innerhalb der natürlichen Unvollkommenheiten und in stetiger Verbindung mit den Mühen, die wir uns selbst bereiten oder die uns von Anderen verursacht werden, mit Erfolg geführt. Wieht es also überhaupt ein Recht des Asketischen, so muß es auch auf dieses engere Gebiet Anwendung erleiden, und wir bleiben vor falschen Schlußfolgerungen so lange gesichert, als wir nicht etwa meinen, daß Sünde und Uebung unmittelbar etwas miteinander zu schaffen haben.

Die letzten Bemerkungen führen noch auf etwas Anderes. Dem Bisherigen zufolge geht alle Askese vom Willen aus, es ist eine Art des Handelns oder Nichthandelns, folglich etwas Sittliches; daher muß gefragt werden, ob sie sich überhaupt auf das religiöse Leben übertragen lasse. Gewiß eine leicht zu verfehlende Untersuchung! Religion ist Erhebung zu Gott, Gottesgemeinschaft, bewußte Aneignung eines historisch vermittelten Verhältnisses zu Gott. Sie läßt sich nicht einüben, wie der Gehorsam, die Enthaltbarkeit und Mäßigkeit; Exercitien berauben sie ihrer Freiheit und Geistigkeit; Andachtsmittel sind verdächtig, sobald sie den Tugendmitteln ohne Weiteres zur Seite gestellt werden. Der Fromme wird beten, den Gottesdienst besuchen, sich durch Erfahrungen religiös anregen lassen, weil er fromm ist, nicht um es zu werden. Empfindliche Menschen hegen doppelte Scheu, sich irgend einen religiösen Impuls, der ihnen nicht von Innen kommt, willkürlich beizubringen. Lieber gar keine Frömmigkeit als eine eingelernte mit ihrem unvermeidlichen pharisäischen Beifall. Es scheint also gar kein Verlust, wenn wir uns entschließen, das Capitel von der religiösen Askese, weil es praktisch sich nicht bewährt, auch wissenschaftlich lieber ganz zu streichen, von der Ueberzeugung aus, daß der religiöse Geist lediglich von sich selber lebt und durch eigenen freien Trieb sich fortpflanzt. Indessen werden wir bei dieser Negative nicht stehen bleiben. Streng genommen wird damit abermals nur der alte Mißverstand und Mißbrauch sammt der an ihm hängenden höchst erklärlichen Antipathie bezeichnet; an der Sache bleibt immer noch eine Wahrheit. Von religiöser Uebung muß ebenfalls die Rede sein, aber lediglich im sittlichen Zusammenhang.

Religion ist weder bloß natürliche Mitgabe noch augenblickliche Eingebung, sie ist ein werdendes geistiges Besizthum, welches früh gegründet und stetig fortgeführt werden soll, um sich der persönlichen Lebensführung einzuflechten. Sie bedarf also der Pflege, die der Einzelne theils selber in der Hand hat, theils der Gemeinschaft verdankt. Aus jeder Gegenwart, der sie dienen will, schöpft sie selber Anregung, wird gestärkt, indem sie stärken will; wie sich der handelnde Mensch zu jedem geistigen Eigenthum in einem sittlichen Verhältniß befindet, so auch zu diesem; er hat es zu cultiviren, indem er sich religiöse Eindrücke belebender, belehrender oder reinigender Art zuführt, statt ihnen auszuweichen. Es ist also Pflicht, das religiöse Bewußtsein zu seinen gegenwärtigen Quellen in Beziehung zu erhalten, wodurch es zugleich genährt, entwickelt und fortgeleitet wird. Wollte man einwenden, daß es dazu keiner Veranstaltung bedarf, weil das religiöse Leben vermöge seiner Universalität überall unwillkürlich Anregungsmittel finden muß, so würde das zu viel beweisen und am Ende sogar die Theilnahme am Gottesdienst als gleichgültig erscheinen lassen, weil dieser, ohne selbst ein Geschäft sein zu wollen, sich doch wie alles Geschäftliche in die Zeitordnung einschalten muß. Auch nährt sich die christliche Frömmigkeit nicht allein aus allgemeinen kosmischen und historischen Anschauungen, sondern verlangt Uebersieferung ihres eigenthümlichen Gehalts; es ist nöthig, sie zum Gegenstand einer Theilnahme zu machen, die über das Zufällige und Unwillkürliche hinausgeht. So gesagt bleibt die Pflichtmäßigkeit der religiösen Uebung, der individuellen wie der gemeinschaftlichen, dennoch stehen, das Asketische liegt dabei in der Sorge für den Fortbestand und die freie Wirksamkeit religiöser Eindrücke, und diese Sorge läßt sich nur behüten, nicht verbannen, noch an sich verdächtigen. Die religiöse Uebung soll ebensowohl reinigen wie beleben und erhalten, in der Frische und Pauterkeit, nicht in der Dauer ihrer Eindrücke sucht sie ihren Werth. Gefährlich ist die Ausdehnung in die Breite, mönchisch die stoffliche Ueberladung; bedarf es dennoch aus Gründen der Lebensordnung einer bestimmten Wiederkehr, so wird von der christlichen Familien- und Volkessitte wie von der kirchlichen Ordnung und Gewöhnung die beste Maafbestimmung ausgehen. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß auf diesem Gebiet der Uebergang von der Uebung zur Ausübung sich im Allgemeinen weit rascher vollzieht. Der pädagogische Gesichtspunkt darf nicht zu weit ausgedehnt werden. Der Wille steht von Rechtswegen lange unter der Zucht, der fromme

Sinn erheischt, um nicht auszuarten, eine zartere Behandlung, welche ihm in der sogenannten asketischen Literatur nicht immer zu Theil wird. Religiös geneigte Menschen entwachsen frühzeitig dem Standpunkt der bloßen Uebung, denn sie suchen in jeder äußeren Anregung nur den Wiederhall oder gesteigerten Ausdruck dessen, was sie in sich tragen. Andere aber werden nur durch zwanglose Anleitungen religiös empfänglich, während sie übrigens ihrer eigenen Erfahrung und Selbsterkenntniß zu überlassen sind.

Nach allen diesen Erwägungen muß es möglich sein, den Standpunkt des Protestantismus auch der katholischen Kirche gegenüber zu fixiren. Denn etwas Unklares und Schwankendes ist im protestantischen Leben von Alters her zurückgeblieben. Nachdem die Reformation mit der asketischen Ueberlieferung gebrochen hatte, konnte nur gesagt werden, daß beide Kirchen und beide sittliche Lebensansichten sich einfach wie die asketische und nicht-asketische zu einander verhielten. Dennoch hat die nachherige religiös-sittliche Entwicklung wieder viel Uebungsmäßiges in die protestantische Sitten- und Religionsbildung eingeführt, welches dem sittlich-praktischen Interesse zu entsprechen schien, während es in der kirchlichen Grundrichtung keinen Anknüpfungspunkt fand. Daher die ungleichartigen Erscheinungen, welche die doppelte Folgerung zulassen, daß der Protestantismus seinen Grundsatz zu abstract hingestellt und daß er ihn nicht consequent durchgeführt habe, daß er zu weit oder nicht weit genug gegangen sei. In Wahrheit aber kann der Gegensatz der beiden kirchlichen Standpunkte in dem bloßen Verhältniß von Verwerfung und Anerkennung noch nicht genugsam ausgedrückt sein, so viel hat sich aus dem Obigen ergeben. Es ist nicht und kann nicht wesentlich protestantisch sein, den asketischen Factor überhaupt zu verbannen, denn in der Erziehung und für den Verlauf und das Gedeihen der Sittenbildung stellt er sich von selber ein, die Theorie mag ihn genehmigen oder nicht. Katholisch aber ist nicht die bloße Aufnahme, sondern die traditionelle Behandlung, die maaflose Uebertreibung, besonders aber die falsche qualitative Schätzung der Uebungen. Wenn Luther sagte, das Fasten sei eine löbliche Zucht, so lange man kein Stück des Gottesdienstes daraus mache, so brauchen wir diesen Satz nur zu verallgemeinern. Katholisch ist jede principielle Ergänzung des Sittlichen durch das Asketische, jede Composition der Tugend aus Gerechtigkeit und Fasten oder der Religion aus Frömmigkeit und bestimmten Gebetsleistungen, weil sie eine geistige Obliegenheit aus

ungleichartigen Bestandtheilen ganz eigentlich zusammensetzt, als ob, was die eine Quelle nicht darbietet, aus der andern zu beziehen sei, oder als ob das sichtbare Stück den sicheren Maaßstab liefern dürfe für die Beurtheilung des unsichtbaren, — mithin jede Verjelsständigung und verdienstliche Anrechnung der Uebungen. Alles, was dahin ausschlägt, mag es selbst im evangelischen Gewande auftreten, verdunkelt nicht allein den sittlichen Geist, sondern begünstigt nicht weniger eine hierarchische Tendenz der Volksleitung, welcher daran gelegen ist, daß die Menge nicht über ein gewisses Maaß der Mündigkeit hinauskommt. Dagegen ist die protestantisch berechnete Ascese daran erkennbar, daß sie ihr Uebendes immer nur als Hülfskraft den sittlichen und intellectuellen Zwecken unterordnet und indirect auf sie wirken läßt, daß sie sich nicht generalisirend Allen auferlegt, sondern dem individuellen Bedürfniß anschließt und daß sie endlich von der Absicht beherrscht wird, sich selbst entbehrlich zu machen und die operative Sittlichkeit stufenweise in die freie und von sich ausgehende emporzuheben. Von dieser Stellung aus ergiebt sich eine scharfe und vorzugsweise qualitative Grenzbestimmung. Der Protestantismus ist durch sein Wesen keineswegs genöthigt, die Förderungsmittel der Zucht und Selbstzucht für die Pflege des Sittlichen zu verschmähen oder geringzuachten, um so mehr aber verpflichtet, sie in die richtigen Grenzen zu stellen und mit seinem eigenen ethischen Grundprincip im Einklange zu erhalten. Bei unbefangener Würdigung seiner Aufgabe wird er über die Geschichte dieser Angelegenheit, sowie über die Lehrsätze des neueren Katholicismus besonnen urtheilen. Es lohnt der Mühe, das katholische Bekenntniß über diesen Punkt zu befragen. Das Tridentinum handelt von einer Vermehrung der Rechtfertigung durch gute Werke, sess. VI, cap. 10: *de acceptae justificationis incremento: (justificati) in ipsa justitia per Christi gratiam accepta cooperante fide bonis operibus crescunt atque magis justificantur.* Dazu can. 24: *si quis dixerit justitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse justificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam, anathema sit.* Von dem in diesen Worten zu Grunde gelegten Begriff der Rechtfertigung können wir absehen. Den Werken aber im Verhältniß zum Stande der Gerechtigkeit oder auch der Heiligung legt das Tridentinum statt des bezeugenden und declaratorischen Werthes, an den sich die Reformatoren gehalten hatten, vielmehr eine

causative Bedeutung bei; sie sollen Ursachen der werdenden Gerechtigkeit, nicht Merkmale oder Früchte der schon erlangten sein. Nun ist es freilich wahr und bleibt wahr, daß die Gerechtigkeit mit der Menge der aus ihr hervorgegangenen lobenswerthen Handlungen noch keinen Zuwachs erhält, sie wird vielmehr in ihnen offenbar, durch sie bezeugt. Also die justitia selber wächst nicht, weil sie qualitativer Art ist, wohl aber der homo justus, denn dieser kann an sittlicher Stärke und Fertigkeit zunehmen. Asketisch betrachtet enthält also der Satz des Tridentinums ein richtiges Moment, und wir haben uns überzeugt, daß und in welchem Sinne der Mensch in und mit dem Handeln auch nach seinem inneren Besitzstande entwickelt und gesteigert wird. Allein durch diese Nebenbeziehung wurde der Stand der Controverse nicht verändert, weil es sich eben auf beiden Seiten um eine allgemeine Grundanschauung handelte. Der Fehler der katholischen Ansicht bestand nach wie vor darin, daß sie jenes Secundäre und Indirecte an der Werththätigkeit zum Primären und Principiellen erhob, und zwar im Interesse einer Kirche, welche die Absicht hatte, alle sittliche Bethätigung als Summe von Uebungen und Leistungen zu taxiren, zu bevormunden und unter ihre Aufsicht zu stellen. Die protestantische Lehre konnte darauf nicht eingehen, schon deshalb nicht, weil sie bei der ganzen Lage des Streites für jenen so furchtbar gemißbrauchten und ausgebeuteten pädagogischen Gesichtspunct gar keinen Rechtstitel besaß, — Beweis genug, daß sich in diesen anthropologischen Angelegenheiten damals nicht Alles aufs Reine bringen ließ.

IV. Die Tugendmittel im Einzelnen.

Es bleibt uns noch übrig, von den bisher entwickelten Grundgedanken aus in das Lehrstück von den Tugendmitteln einen Einblick zu gewinnen; denn auf dieses findet die allgemeine Untersuchung, falls sie überhaupt haltbar, ihre nothwendige Anwendung. Tugendmittel sind Verrichtungen, Mühwaltungen oder Enthaltungen von solcher Art, daß sie für den Zweck der Tugendbildung mittelbar eine Frucht abwerfen, sie sind also dasselbe, was wir im weitesten und in dem allein berechtigten Sinne das Asketische genannt haben; und es handelt sich nur darum, ob es möglich und wissenschaftlich angemessen ist, dergleichen Bestandtheile einer sittlichen Diät mit Bestimmtheit anzugeben und unter sich zu verknüpfen. Man sieht leicht, daß deren Zahl nicht zu groß sein darf und nicht zu gering. Werden es allzu wenige, so rücken sie immer mehr an die Tugend selber

heran, gehen in sie über, die dann wieder ihr eigenes Werkzeug sein muß, und der ganze Umweg ist ein vergeblicher. Sind es allzu viele, so fließen sie am Ende mit dem ganzen Umfang der sittlichen Praxis zusammen, ihre besondere Stellung hört auf und darum auch ihre besondere Wichtigkeit. Die ältere Moral legte sich darauf, Erfahrungen zu sammeln, und gelangte zu einer großen Menge solcher Subsidien, und für dieses mehr aufzählende Verfahren mag Reinhard als bestes Beispiel dienen. Derselbe sagt mit Recht, daß alle sittlichen Förderungen oder Erleichterungen nach den Wirkungsgesetzen der menschlichen Seele und Natur beurtheilt werden müssen; er zieht namentlich in Betracht die Herrschaft des Geistes über den Leib, die Ordnung und Abfolge der Gedanken, den Zutritt des Gefühls, des Gewissens und Affects. Die Mittel selber unterliegen dann mancherlei Theilungsgründen, sie sind biblisch nachweisbar oder nicht, natürlich gegeben oder erst aus den Umständen herbeizuziehen, negativ oder positiv, individuell oder gemeinschaftlich, geistig oder mit etwas Sinnlichem gemischt ¹⁾. Daran schließt sich nun eine lange Reihe von Einzelheiten; außer der gewöhnlichen Empfehlung des Maaßhaltens werden die Wechsel der Zustände und Beschäftigungen aufgenommen, wie städtisches und ländliches Leben, Naturgenuß, Schickungen wie die Krankheit, der Krieg und die Noth, und ferner Lectüre, Bilder und Kunst, Tagebücher und Reisen. Die Beleuchtung dieser Hülfsmittel ist oft treffend und glücklich, denn Reinhard war ein feiner Beobachter und seelenkundiger Mensch; das ganze Verzeichniß kann nicht befriedigen, weil es ihm an fester Unterlage fehlt; denn wer so zu zählen fortfährt, findet keine Grenze mehr und kann ebensowohl das gesamte Material der Handlungen und Zustände in lauter Tugendsmittel auflösen, deren allerdings jedes irgend einer Verwerthung dieser Art fähig sein würde. Auch entsteht nothwendig Verwirrung, wenn Erlebnisse, die jenseits unserer Willkür ihren Ursprung haben, mit demjenigen auf gleiche Linie gestellt werden, was wir uns selbst zuführen oder entziehen.

Von dem zweiten Gewährsmann wird man von vornherein keine andere als eine streng begriffliche Ausführung erwarten. Rothe's

¹⁾ Reinhard's System der Moral, Bd. IV, S. 414: Von den Mitteln und Anstalten, die Ausübung des Guten zu befördern und zu erleichtern. Erwähnung verdient auch Reinhard's für ihre Zeit sehr verdienstliche Schrift: Vom Werth der Kleinigkeiten in der Moral, Berlin 1793.

Standpunkt, auf den wir hier nochmals zurückkommen, ist oben schon bezeichnet worden. Ihm zufolge vertheilt sich die sittliche Fortentwicklung unter die beiden Richtungen der Abtödtung und der belebung, sie wird gefördert auf dem Wege der Reinigung oder der Uebung; daraus entstehen zwei Klassen der Tugendmittel, die kathartische und gymnastische. Jede derselben zerfällt wieder in zwei Arten, je nachdem sie entweder in der Form des ruhenden Selbstbewußtseins oder in der andern der Selbstthätigkeit sich darstellt. Indem beide Theilungen verbunden werden, ergeben sich viererlei Tugendmittel: 1) die der Selbsterkenntniß, 2) der Bußzucht, 3) der Selbstaufklärung, 4) der Selbstübung. Auf das Bewußtsein beziehen sich also die Mittel der Selbsterkenntniß und der Selbstaufklärung, auf die Thätigkeit die der Bußzucht und der Selbstübung¹⁾. Dem Sinne nach dürfen wir uns an dieses Schema anschließen, auch müßte ich nichts Wesentliches auszusagen als den allzu eng gewählten Namen „Reinigung“. Denn diese bildet zwar ein unentbehrliches Stück aller Askese und wird auch stets einen Zug der Verneinung, Beseitigung, Ueberwindung oder Abtödtung in sich aufnehmen; aber nicht Alles, was wir dem Gymnastischen gegenüberstellen, ist darum ein Kathartisches. Ueberhaupt aber scheint es angemessen, die Bezeichnungen so zu wählen, daß sie keinen unmittelbaren sittlichen Klang haben, weil sonst immer der Schein entsteht, als sollte das Tugendmittel der Tugend selber gleichgestellt werden. Dieser Gedanke hat uns bei dem nachfolgenden Entwurf geleitet, derselbe ist dem Rothe'schen durchaus verwandt, unterscheidet sich aber durch eine allgemeinere, mehr an das Naturverhältniß anknüpfende Fassung.

Das Sittliche, um Gegenstand unseres eigenen Handelns zu werden, muß schon in gewissem Grade in uns gesetzt sein, dies die Voraussetzung des ganzen Lehrstücks. Von Innen erweckt regt sich der sittliche Geist in uns als eine werdende Kraft und Lebendigkeit, die aber nicht bleiben darf, wie sie ist. Vergleichbar jeder anderen Lebenspotenz lenkt er eine doppelte thätige Aufmerksamkeit auf sich; er soll in seinem Dasein erhalten und hergestellt und in seinem Wirken

¹⁾ Rothe's Ethik, S. 870 ff., Bd. III, C. 464 ff. Vgl. damit die einfachere Behandlung von Schmid, christliche Sittenlehre, C. 594 ff., welcher die beiden Rubriken der Geistesklarheit oder Geistesgegenwart und der Geisteserhebung an die Spitze stellt.

gefördert werden. Jenes entspricht der Gesundheit, dieses dem Wachsthum; die Tugendmittel haben daher den Zweck, den subjectiven Bestand des Guten entweder zu erhalten und, da dessen Gleichgewicht stets mehr oder minder gestört sein wird, herzustellen, oder dessen Wachsthum zu erleichtern. Wenn aber Beides auf die Gebiete des Bewußtseins und der Thätigkeit Anwendung erleidet, so gelangen auch wir auf zwei Abtheilungen und vier Arten der sittlichen Arbeit an uns selbst, und es möge erlaubt sein, sie kürzlich zu erläutern.

1. Wird erstens das Selbstbewußtsein zum Grunde gelegt, so soll sich zunächst eine pflegende oder auch vorzugsweise herstellende und kritische Arbeit durch dasselbe hindurchziehen, und diese dient der Selbsterkenntniß. Sie knüpft sich aber an die Ruhepunkte, wie sie sei es durch den gewöhnlichen Tageslauf dargeboten, sei es durch Umstände, Erfahrungen, Erfolge oder Vorsätze, mithin durch gewisse Einschnitte unserer Thätigkeit veranlaßt werden. Es ist Pflicht, dergleichen Pausen zum prüfenden Einblick in das eigene Innere zu benutzen. Meditation und Selbstbetrachtung bilden von Alters her ein stetiges Element geistiger Askese und sind durch allerhand Förmlichkeiten und Merkzeichen regulirt worden. Individuell mögen alle diese Formen berechtigt sein, doch weiß der Aufrichtige, daß diese durchaus naturgemäßen Pausen der Reflexion auch unergiebig verlaufen können, sobald sie sich nur wie eine regelmäßige Dosis dem Bewußtsein einschalten, ja daß sie nicht selten eher der Selbstzufriedenheit Nahrung geben als der Selbstkritik. Was über uns kommt, greift tiefer, als was wir veranstalten. Frucht bringen kann die Selbstprüfung nur durch ernstes Stillehalten des Gemüths, aufrichtiges Vernehmen des Gewissens, Verfolgen des sittlichen Fadens, an welchem sie verläuft, und durch Bereitwilligkeit, die gewonnene Einsicht auch in den Willen aufzunehmen.

2. Denken wir ferner die subjective Geistesarbeit mehr als Förderung oder in Beziehung auf das Wachsthum innerhalb des Bewußtseins, so entsteht Selbstbelehrung oder nach Rothe Selbstaufklärung. Die Quellen sind unermesslich; wer Belehrung sucht, sieht nach und nach die ganze Welt der Natur, der Literatur und des Menschenlebens vor sich aufgethan. Man befindet sich aber der Einzelne nach Maassgabe des Verufs und der Fähigkeit schon auf irgend einer Bahn der Bildung und des Wissens; daß er auf dieser weiter geht, ist das Natürliche und Nothwendige. Aber mit der rechtmäßigen Fortsetzung eines Besonderen soll sich die Theilnahme am Ganzen

und Allgemeinen verbinden. Manchen mag aus einer unbestimmten Zerfloßenheit Gefahr drohen, sie haben sich zu begrenzen, zu vertiefen; Andere gewöhnen sich dergestalt an ihren Gesichtskreis, daß der Wille alle Fähigkeit verliert, das Denken auf weitere Regionen hinzulenken. Als intellectuelles Tugendmittel muß daher die Energie gelten, welche bereit ist, der fortschreitenden Erkenntniß auch Einiges von demjenigen zuzumuthen, was Selbstüberwindung kostet. Erst wenn zu dem Leichtem und Gewohnten ein Neues und Schwieriges hinzutritt, erwächst das erworbene geistige Gut zum wahren Eigenthum. Wer nur bei seinem Reisten bleibt, dem wird auch dieser nicht recht gehorchen, und wer der Wissenschaft dient, hat erfahren, daß es auch eine fehlerhafte, durch den Vorwand wohlthätiger Einseitigkeit schlecht entschuldigte Specialität giebt. Der „Philister“ ist eben derjenige, der sich in seiner bequemen Selbstbeschränkung für vollständig hält und keine Stellung zum Ganzen hat noch begreift.

3. Weitläufiger ist die andere Abtheilung, welche die Tugendmittel der Selbstthätigkeit umfaßt. Denken wir sie in erhaltender und herstellender oder reinigender Art, so entsteht eine Selbstzucht, die vorherrschend von der negativen Richtung ausgeht. An der Spitze steht das Verhältniß zu Speise und Trank, Schlaf und Erholung. Daß alle diese Dinge moralisch nicht gleichgültig sind und daß zwischen der Uebersättigung einerseits und der pedantischen Mangelhaftigkeit auf der andern Seite ein beträchtlicher Spielraum bleibt, braucht nicht bewiesen zu werden. Die Grenzen des leiblichen Genusses werden nur sehr ungefähr durch die Sitte festgestellt, zur anderen und größeren Hälfte hat sie der Einzelne für sich zu reguliren nach den Rücksichten der Gesundheitspflege und eines gewissen Decorums, welches selbst wieder auf die Sittenbildung zurückwirkt. Auch unbedingte Enthaltung kann geboten sein, nur nicht als Gelübde, denn dieses bleibt als schlechter Lückenbüßer von den protestantischen Kreisen der Mündigen ausgeschlossen. Das alte Fasten, welches ja selber nur ein Maaß war, geht über in Mäßigung. Die Mäßigkeit nämlich mag als selbständige Tugend unbedeutend und farblos erscheinen, desto wichtiger ist sie als Tugendmittel. Freilich ist mit der Mäßigkeit im Genuße nicht viel gewonnen, so lange sie sich nur nothdürftig gegen das Uebermaaß abscheidet, sehr viel dagegen, wenn sie, ohne die Grenze ihrer selbst zu berühren und ohne einen sonderlichen Kraftaufwand für sich zu fordern, in allen sinnlichen Angelegenheiten ihr stilles und heiteres Regiment führt. Ihr heiteres sagen wir, die alten FASTER

trugen eine saure Miene, wir aber wollen um der freien Mäßigkeit und gleichmäßigen Heiterkeit willen uns Schranken auferlegen, wohl wissend, daß jedes Uebermaaß ein bußähnliches Gefühl der Unlust zurückläßt, wodurch ein disciplinarischer und pädagogischer Anhang entsteht, auf welchen sich alsdann selbst der Mündige hingewiesen findet.

Der leiblichen Diät stellt sich eine geistige zur Seite, die durch zartere Verhältnisse des Seelenlebens bedingt wird. Das Gedeihen des Gemüths erfordert eine durch Wohnort und Beruf modificirte Abwechslung der Eindrücke, der menschliche Verkehr darf so wenig fehlen wie der Naturgenuß. Dagegen führt der chaotische Wechsel der Stimmungen zu einer Verdunkelung des Geistes, ja zur Verwilderung des Gemüths; von dem Gleichgewicht ist die psychische Gesundheit abhängig. Das Continuum des Bewußtseins ist ein vorstellendes und denkendes, welches die Willensthätigkeit begleitet; auch der Faden der Gefühlsregung reißt niemals völlig ab, und wer wollte deren natürliche Rechte und Steigerungen verbieten? Aber sich schaukeln zu lassen von diesen Wellen, ist gefährliche Schwelgerei; die Eindämmung derselben kann durch negative Hülfen erleichtert werden und daraus ergiebt sich abermals eine Mäßigung oder Enthalttsamkeit, dem Fasten vergleichbar. Die weitere Folge enthält der Spruch: *σωγγορήσατε ὅν καὶ νήψατε* (1 Petr. 4, 7, vergl. 2 Tim. 4, 5). Gewiß aber wird, wer am Ueberfluß des Gefühls leidet, eher im Stande sein, sich beizukommen, als der Ausgetrocknete, weil es leichter ist, vorhandene Quellen in Schranken zu halten, als neue zu eröffnen. Beachtung verdient noch ein anderer Fall, den ich als Selbstschönung bezeichnen möchte. Für den gewöhnlichen Tageslauf ist es keineswegs räthlich, zart mit sich selber umzugehen. Aber es giebt Zeiten, welche nur einen einzigen Gedanken, Vorsatz oder vollen Andrang des Herzens zur Herrschaft bringen, und diese bestimmte Richtung auch gelten zu lassen, ist eine Anerkennung unseres eigenen, sei es thätigen, sei es gefühlsmäßig erregten Selbst, und sie hat nach der ernstesten Seite ihre volle sittliche Berechtigung. Die Freude wird wohl gemindert, aber nicht geknickt, sobald ein Antheil am Leiden dazwischen tritt; Trauer und Schmerz, ja selbst Zeitpunkte schwerer Entschließung oder durchgreifender Geistesarbeit haben den stärksten Anspruch an unser subjectives Verhalten, die willkürliche Zumischung gänzlich fremdartiger Eindrücke wirkt schädigend auf die Harmonie des Bewußtseins. Auf diesem Wege ist das Fasten an Trauertagen ent-

standen, und so rechtfertigt sich noch immer die Gewohnheit, nach welcher schwere Zeiten auch äußerlich durch eine bescheidenere Lebensweise unterschieden werden, damit keinem wahren Gefühl sein Recht, in uns zu walten und auszuklingen, entzogen werde.

4. Die letzte Klasse betrifft die eigentliche Förderung oder das Wachsthum der Selbstthätigkeit; Nothe nennt sie die der „Selbstübung als der Hineinbildung des sittlichen Seins des Individuums in die sittlich normale Form durch die Selbstthätigkeit zur Erlangung einer tugendhaften Fertigkeit“. Nach unserer Meinung fällt unter diese Rubrik das eigentliche Geheimniß der sittlichen Technik, wir könnten auch sagen „der sittlichen Durchbildung“. Der Sinn der Selbstübung würde darauf hinauslaufen, daß die inneren und äußeren Erfordernisse der Thätigkeit also verknüpft und bemessen werden, wie sie der in ihnen wirksamen Gesinnung am reinsten und vollständigsten zum Ausdruck dienen. Die Bestandtheile dieser Gymnastik alle aufzuzählen, ist weder nöthig noch möglich; das oben Entwickelte gehört größtentheils an diese Stelle. Eine verfehlte Handlung bleibt hinter dem Geiste zurück, der sie eingegeben, eine vollkommene ist das entsprechende Erzeugniß ihrer Geburtsstunde. Die Fertigkeit im Handeln wächst mit der Ueberwindung kleiner Mängel, der Nachholung kleiner Versäumnisse und Benützung günstiger Umstände. Neben die Handlung und dieser selbst gleichartig stellt sich das unendliche Arbeitsfeld der Rede. Von dem freien Bekenntniß und der aufrichtigen Herzensergießung, welche der Beichte gleicht, und von dem ernstesten Meinungsaustausch und Wortwechsel bis zu der leichteren Unterhaltung und dem kurzen, raschen zusammenfassenden Reisesgespräch erstreckt sich ein vielartiger Gebrauch der Rede, jeder an eigenthümliche Tugenden gebunden. Die Meisten wissen wohl, was ihnen gelingt und leicht von Herzen geht, aber auch das Andere haben sie sich zuzumuthen, was ihnen schwer wird, damit die Bestimmung der menschlichen Rede, die sittliche wie die intellectuelle, vollständig an ihnen erfüllt werde.

Wer sollte nicht bei dieser Gelegenheit an die schon erwähnten Aussprüche über die Zungensünden erinnert werden, eine Stelle, die wirklich zum Nachdenken reizt? Jakobus nennt denjenigen einen vollkommenen Mann, der in der Rede niemals fehlt, weil er damit zugleich seinen ganzen Leib, also auch seine sittliche Bewegung beherrscht (Jak. 3, 2). Man möchte zunächst antworten, daß ein Solcher ebensowohl ein Jesuit sein kann, wohlgeübt im Reden wie

im Schweigen, sicher vor jedem Verstoß. Allein das hieße ein Princip auf diesen Satz gründen, es hieße absehen von der bedeutungsvollen Einseitigkeit des ganzen Abschnitts. An jene Möglichkeit hat der Verfasser nicht gedacht. Ist der *κλειος ἀνὴρ* kein Jesuit und geschlossener Diplomat, sondern nach Matth. 15, 19 wohlangelegt, dann besitzt er allerdings in der Leitung der Zunge ein nach Außen wie für ihn selber wirksames Culturmittel. Die Rede ist flüssiger wie die That, offener wie der Gedanke, sie ist das stetige Medium der sittlichen Wechselwirkung, in jedem Augenblick verantwortlich, gern sich selber und der momentanen Eingebung überlassen, aber auch empfänglich für den Zügel und zugänglich dem Willen. Sie richtig anzufeuern, wozu der Jakobusbrief keinen Anlaß findet, wird ebenso nöthig sein, als sie zu hemmen. Die Rippen verrathen wohl den Geist, aber heilsam gewöhnt vermögen sie auch dessen leidenschaftliche Wallung zurückzudämmen, den glücklichen Augenblick abzuwarten und dem reineren Ausdruck des Herzens sich zu öffnen, bis in dem Gemüthe selber eine bessere Verfassung sich befestigt hat. Ist die Zunge — wir möchten hinzufügen: auch die Feder — eine Welt der Ungerechtigkeit, nun so ist sie auch ein mächtiges Werkzeug, die sittliche Welt auszubauen und zu veredeln. Die Bedeutung der Selbstübung wird aus diesem Beispiel erhellen. Nach einer Seite ist das Vorhandensein der übenenden und dem Handeln selber einwohnenden Tugendmittel bewiesen. Suchen wir aber nun nach einer allgemeinen Formel für deren Gebrauch, so weiß ich keine andere als das einfache „Nimm dich zusammen“. Das *Sichzusammennnehmen* bezeichnet die Laufbahn der Selbstthätigkeit nach ihrem Anfang und Fortgang, das Ziel aber wird viel mehr einem *Sichgehenlassen* ähnlich sehen; nur so bewährt sich unsere Regel, nach welcher alle Selbstübung allgemach in eine freie Ausströmung und Darstellung des Sittlichen umgebildet werden soll.

Zur Ergänzung ist noch eine andere Betrachtung erforderlich. Das von uns skizzirte Schema behandelt die Tugendmittel, so wie sie von uns selbst als den Selbstbewußten und Selbstthätigen in Bewegung gesetzt werden. Und wirklich ist ein Moment der Willkür stets in ihnen enthalten. Gleichwohl leuchtet ein, daß die Anlässe der Selbstübung, und gerade die kräftigsten und fruchtbarsten, größtentheils von Außen zugeführt werden, und so verstanden behält dann Reinhard Recht, wenn er Erfahrungen und Schickungen ebenfalls unter die Tugendmittel aufnimmt. Sie werden es nämlich,

indem sie zu einem Zuwachs an tugendhafter Fertigkeit Gelegenheit und Nöthigung bieten. Das Leben selber ist an Prüfungen ebenso reich wie an Tröstungen und Erleichterungen, es entwickelt sich immer bewegter und drangvoller. Wer unter diesen Gefahren auf dem eingeschlagenen Wege beharrt, ohne selbstisch und willkürlich auszuweichen, wird reichlich aufgefordert, alle Hülfsmittel zu dem Aufgebot sittlicher Kräfte in Bereitschaft zu setzen ¹⁾.

An die sittlichen Tugendmittel schließen sich hierauf noch die religiösen an, in welchen gleichfalls ein erhaltender oder herstellender mit einem übenden Einfluß verbunden ist. Rothe folgt der gewöhnlichen Ansicht, wenn er deren vier annimmt: die Andacht, den Gebrauch des Wortes Gottes, das Gebet und den Gebrauch des Sacraments. Diese aber lassen sich dergestalt unterscheiden, daß jedem auch ein Bestandtheil der Frömmigkeit entspricht, welcher durch sie genährt und gereinigt oder gefördert werden soll. Die Andacht erscheint nach Rothe als das Erziehungs- und Bildungsmittel des religiösen Gefühls, Wort Gottes als das des religiösen Sinnes, Gebet als das des religiösen Geschmacks. das Sacrament endlich dient der Bildung der religiösen Kraft und Mitthätigkeit oder des religiösen Verdienstes. Da jedoch die Frömmigkeit in ihrem Werden und Wachsen zur Hälfte der religiösen Gemeinschaft und den sie verknüpfenden Ordnungen angehört, so müssen noch zwei andere Mittel hinzugenommen werden: die Theilnahme an der Kirchenzucht und am Gottesdienst, dem häuslichen wie dem öffentlichen. Es wäre wichtig, liegt aber außerhalb unseres Zwecks, auch auf diese Bestimmungen prüfend einzugehen. Dagegen darf Eines nicht unausgesprochen bleiben. Ohne Andacht und Gebet kann die Religion nicht bestehen, ohne Beschäftigung mit der heiligen Schrift, Theilnahme am Gottesdienst und den heiligen Handlungen nicht in ihrem evangelischen Charakter fortgepflanzt werden. Folglich stellen uns diese Dinge die Frömmigkeit und Religion selber vor Augen, in ihnen lebt sie,

¹⁾ Mit Recht sagt Rothe a. a. O. S. 886, S. 520: „Bei weitem wichtiger jedoch als der Gebrauch aller der hier zusammengestellten besonderen oder eigentlichen sittlichen und religiösen Tugendmittel ist für den Zweck der Selbsterziehung zur Tugend die stete, ebenso treue als umsichtige Benützung der Gesamtheit derjenigen Verhältnisse, unter denen wir leben, namentlich unserer Beziehungen zu der sittlichen Gemeinschaft, sowie aller der äußeren und inneren Ereignisse, die unsere individuelle Geschichte ausmachen, und der ganzen göttlichen Führung unseres Lebens.“

ihre Mittel sind sie also nur, sofern wir schrittweise in den Kreis dieser religiösen Anregungen eintreten, um uns dann zwanglos innerhalb desselben zu bewegen. Das geschieht unter Einfluß der häuslichen und kirchlichen Sitte, aber mit persönlicher Freiheit. Der pädagogische Gesichtspunkt bedarf daher, wie schon bemerkt, hier einer zarteren Behütung und schonenderen Anwendung als auf dem praktischen Gebiet, weil die Religion vermöge ihrer Erhabenheit über das Gesetz den Beruf hat, alle ihre Anleitungen sofort in freie Aeußerungen und Darstellungen ihres eigenen Geistes umzusetzen. Gedeihen wird die religiöse Selbsterziehung nicht mehr, sobald ihr der dazu nöthige Spielraum entzogen wird. Zugleich erhellt, daß die sittlichen und religiösen Tugendmittel nicht neben einander herlaufen, sondern in nothwendige Verbindung und Wechselwirkung treten, weil die letzteren erst dadurch fruchtbar werden, daß sie auf die praktische Selbstthätigkeit einen erhebenden oder reinigenden Einfluß üben.

Nunmehr bitten wir den Leser, von diesem Schlusse aus auf den Anfang unserer Abhandlung zurückzublicken. Wir begannen mit einer Uebersicht der asketischen Leistungen und Auflagen der alten Kirche. Wir sahen diese Kraftanstrengungen lavinenartig wachsen, bis sie wie zu einem Berge aufgethürmt oder zu einem festen vielgliedrigen System abgeschlossen erschienen. Der Trieb erschöpfte sich, der Körper überlebte den Geist. Was wir dagegen zuletzt und innerhalb der protestantischen Entwicklung als wahren Rest dieser Uebungen anerkannten, hatte ein höchst unscheinbares Ansehen, es glich nur einem feinen Geäder, welches sich durch das Werden und Wachsen des sittlichen und religiösen Lebens hindurchzieht. Zwischen jener ersten äußerst krassen Ausprägung und der letzten naturgemäßen und fast unmerklichen Wirksamkeit des Asketischen findet unstreitig ein innerer Zusammenhang statt; aber der Abstand ist ungeheuer, und es gehört die ganze unverwüßliche Zähigkeit der christlichen Religion dazu, um solche Gegensätze der Erscheinung ohne Bruch des Wesens zu ertragen.

Die dargelegte Ansicht faßt sich schließlich in folgende Sätze zusammen:

1. Der Werth des Asketischen beruht darauf, daß durch Gewöhnung, Enthaltung, Verrichtung, mithin auf dem Wege des Handelns selber der Fortgang der sittlichen Selbstentwicklung und Selbstthätigkeit erleichtert oder gefördert werden kann.

2. Alles Asketische gleicht nur einer Hilfskraft; es zum selbst-

ständigen Princip zu erheben, ist ebenso falsch, als ihm einen unmittelbaren Einfluß auf das Geistige und Sittliche zuzuschreiben; denn dieser kann immer nur ein durch die Persönlichkeit vermittelter sein.

3. Erziehung und Selbstzucht geben dem Asketischen eine nothwendige Stellung auch innerhalb des protestantischen Lebens.

4. Alles Asketische soll sich selbst entbehrlich machen, alle Uebung in Ausübung übergehen. Die operative Sittlichkeit und Frömmigkeit ist die Vorstufe der freien.

5. Die religiösen Tugendmittel sind ebenfalls sittliche, sofern sie von der Selbstbestimmung des Einzelnen ausgehen; sie bedürfen jedoch einer größeren Schonung der persönlichen Freiheit als die praktischen.

6. Der Gegensatz der protestantischen und katholischen Auffassung besteht darin, daß nach der letzteren die Askese maasslos übertrieben, falsch verselbständigt und an die Satzungen der hierarchischen Kirchenleitung gebunden wird.

7. Im System ist der Abschnitt von den Tugendmitteln der Pflichtenlehre, nicht der Tugendlehre einzuverleiben.

Ueber die Geburt des Herrn.

Lukas 1, 35.

Von

Dr. A. H. Sack in Bonn.

1. Die Frage nach der Wahrheit und Glaubwürdigkeit der jungfräulichen Geburt Jesu Christi und die Frage nach der Aufnahme dieses Dogma's in dasjenige Bekenntniß, welches von den Dienern des göttlichen Wortes muß unverbrüchlich gehalten werden, sind verwandt, aber nicht dieselbe. Man kann die erste Frage bejahen und die letzte verneinen. Aber man kann die erste nicht verneinen und die letzte bejahen. Für diejenigen, welche die zweite Frage bejahen, ist es also vor Allem nothwendig, über die erste im Reinen zu sein und sie gegen ihre Verneiner zu vertheidigen. Obwohl ich vermüthe, daß dies in neueren Schriften über das apostolische Symbolum von mehreren Theologen geschehen ist, so kann es doch nur ersprießlich sein, wenn dies von verschiedenen Seiten und Standpunkten versucht wird, und einen solchen Versuch will ich von dem meinigen aus unternehmen.

2. Mit absoluten Gegnern des Wunderbegriffs habe ich nichts zu thun und werde also mit Deisten, Pantheisten und Naturalisten nicht streiten. Für sie giebt es keinen lebendigen Gott, für die Deisten wenigstens keinen lebendig in die Schöpfung hineinwirkenden, sie durchwirkenden Gott. Dem Pantheisten ist die natürliche Welt selbst die Gottheit und umgekehrt; es kann für ihn nur das eine Wunder des Daseins der Gott-Welt geben und keine besonderen geschichtlichen Wunder. Der Naturalist, welcher die Natur als intact ansieht und durch sich selbst die Erlösung oder die höchste Entwicklung (da die Erlösung ihm nur dies sein kann) herbeiführend, kann Christus nur als den Gipfel der menschlichen Natur ansehen, und zu dieser als solcher gehört dann auch die Erzeugung durch Mann und Weib. Diese Alle freilich verkennen die Sünde, erkennen sie nicht als Feindschaft gegen Gott, also nicht als ein freithätiges schuldvolles Entgegen-

streben gegen Gottes Zweck und Werk in der Schöpfung der Welt und namentlich in dem Verhältniß des Menschen als seines Ebenbildes zur Natur. Sie sehen also nicht, daß das Uebel, die Zerstörung des einen Erzeugnisses der Natur durch das andere, nur von der Sünde herrühren kann, unmittelbar in der Seele, die durch die Sünde entstellt wird, mittelbar in allem Leiblichen, welches durch den Einfluß des Verderbens der Seele den Keim des Todes in sich trägt. Daher die Annahme, daß der Tod etwas ursprünglich Natürliches sei, die aber keineswegs dadurch begründet wird, daß die empirische Naturforschung in der gegenwärtigen Leiblichkeit aller lebendigen und selbst aller organischen Wesen den Keim einstmaliger Auflösung erkennt, wobei sie von der unbegründeten Voraussetzung ausgeht, das Vergehen der Einzelwesen, namentlich der Tod des Menschen, sei dem ursprünglichen Schöpferwillen des Gottes, der Allmacht und Liebe ist, gemäß. Es begegnet dabei merkwürdigerweise auch gefühlvollen und edleren Menschen, Aerzten und Naturforschern, daß sie sich über das Dunkle und Schauerliche des Todes beruhigen, oftmals aber mehr zu beruhigen suchen als wirklich beruhigen, indem sie zugleich gegen die zahllosen Leiden, welche dem Tode vorangehen, namentlich Krankheiten und Hemmungen des thätigen Lebens, sich auf eine Weise unempfindlich machen, welche, wenn nicht ihrer Theilnahme für die Menschen, so doch gewiß ihrer dankbaren und ehrfurchtvollen Anbetung des Schöpfers Eintrag thut. Die deistische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele hilft diesem Mangel einer gründlichen und freudigen, d. i. getrösteten, Weltanschauung keineswegs hinreichend ab, weil es dabei ganz unklar bleibt, in welchem Maasse und in welchem Verhältnisse zur sittlichen Beschaffenheit der Seele jene Unsterblichkeit ein Gut oder ein Uebel sein werde. Auf diesem Standpunkte kann es keine schlechthin göttliche Neugründung des Guten in der Menschheit geben, keine Wiedergeburt durch einen schlechthin guten Mittler, theils weil es einen solchen nicht giebt, da Jesus auch an dem natürlichen Mangel, der Sünde, Antheil haben mußte, theils weil es einer Wiedergeburt und Erneuerung von oben nicht bedarf, sondern nur eines Abgewerdens aus Schaden oder eines Aufhörens der Sünde, die als Naturschwäche angesehen wird, mit dem Leben selbst.

3. Also nur mit Solchen haben wir es zu thun, welche die Sündlosigkeit Jesu lehren und zugleich die von ihm, dem Auferstandenen und Verklärten, ausgehende göttlich-geistliche Lebenskraft zur Erneuerung der ihm glaubend Vertrauenden und dabei die jungfräuliche

Geburt dieses Mittlers leugnen oder bezweifeln. Einigermassen bedenklich müßte sie schon die Thatsache machen, daß die Socinianer, die Anhänger einer Vermischung der rationalistischen Denkweise mit dem Supernaturalismus, die Feiguer der Gottheit Christi, dennoch die übernatürliche Geburt desselben behaupten, ohne Zweifel, weil sie sich die von ihnen gelehrt Sündlosigkeit Christi nicht anders erklären zu können meinen, während sie doch in ihrer Lehre von der bloßen Menschheit Christi an sich Grund gehabt hätten, die natürliche Geburt Jesu zu behaupten. Man kann nicht sagen, daß die Annahme der Inspiration der neutestamentlichen Schriften, also auch des Matthäus und Lukas, sie dazu zwang, denn sie lehrten diese nicht im Sinne der älteren protestantischen Kirche, sondern nur die Glaubwürdigkeit in allen wesentlichen Punkten. Daß sie nun hier den supernaturalistischen Standpunkt festhielten, ungeachtet sie die Aussprüche über die göttliche Natur Christi rationalistisch umdeuteten, war gewiß vorzugsweise die Folge von dem Eindrucke der absoluten Heiligkeit Christi.

Wie nun aber soll die Sündlosigkeit Christi gedacht werden bei der Annahme der natürlichen Erzeugung, da eine Mittheilung eines sündigen Uebergewichts des selbstischen Eigenwillens (nicht blos, wie man es gewöhnlich ausdrückt, der Sinnlichkeit über die Vernunft) bei allen natürlich Geborenen als allgemeine Thatsache nicht zu leugnen ist. Die Erbsünde in irgend einem Maasse muß Jeder annehmen, der nicht absoluter Pelagianer sein will und nicht etwa den nicht zu vollziehenden Gedanken von dem Anfange der Sündigkeit eines Kindes in einem gewissen Alter (wie Jemand einst sagte, im fünften Jahre trete die Sünde ein!) geltend machen will, oder der die Sünde nicht blos als ein noch-nicht sittlich Gutes oder das Böse als Schein ansieht. Die Mittheilung der Sündigkeit ist nun zwar etwas zu Verborgenes, um ganz begriffen zu werden, aber die Thatsache ist da und läßt sich wenigstens zum Theil daraus verstehen, daß zwar die Ehegemeinschaft an sich durchaus nichts Sündliches, allein die dieselbe vollziehenden Personen niemals schlechthin rein und unverdorben oder absolut erneuert sind, so daß das von ihnen Erzeugte es auch nicht sein kann. Wenn man nun gesagt hat (und das ist wohl erst durch Schleiermacher die Ansicht einiger Neueren geworden), daß der heilige Geist auch bei natürlicher Erzeugung die Mittheilung des Sündigen an die geistig-leibliche Constitution des Erzeugten hätte abhalten können, ebenso gut, als dies bei der übernatürlichen Geburt geschehen sein müßte: so ist das doch auch die Annahme eines Wunders und man sieht

durchaus nicht ein, welchen Vorzug dieses Wunder vor dem biblisch überlieferten haben sollte. Wie es vielmehr in Bezug auf göttliche Analogie, Angemessenheit und Anknüpfung an das natürlich Menschliche weit übertroffen wird von dem im Neuen Testament erzählten, werden wir zu bemerken haben, wenn wir die Einwürfe gegen dieses Wunder zu widerlegen versuchen werden.

4. Vorerst aber kommt es darauf an, die Person Christi an sich ins Auge zu fassen und die Frage zu stellen, ob bei dem wahren und christmäßigen Begriffe von dieser eine andere als die jungfräuliche Geburt angenommen werden könne. Und hier gilt es, Ernst zu machen mit der großen Lehre, welche diejenigen Gegner, mit denen wir es jetzt zu thun haben, selbst anerkennen: „Das Wort ward Fleisch“. Hier scheint uns nichts in der Mitte zu liegen (wofern man nicht die oberflächliche Exegese der Socinianer in Ansehung der Aussprüche Christi über sich selbst¹⁾ oder die willkürliche Kritik der Unechterklärung des Johannes-Evangeliums adoptiren will, als entweder die Person des Herrn anzuerkennen als die in göttlicher Liebe die menschliche Natur nach Geist, Seele und Leib an sich nehmende Person des ewigen Ebenbildes und Abglanzes Gottes des Vaters, oder Christus anzusehen als einen blos graduell von allen anderen Menschenjöhnen verschiedenen, vorsehungsvoll ausgestatteten einzelnen Adamssohn, der als solcher die sündige Schwäche und Irrthumsfähigkeit aller übrigen Menschen theilt, wenn auch in geringerem Maaße. Dieses Dilemma zu vermeiden, ist ein Regreß von dem gewöhnlichen Rationalismus zum Socinianismus (wie heutzutage von Einigen versucht wird und vielleicht noch weiter versucht werden möchte) nicht möglich, nämlich so, daß man statuiren wollte, daß Gott einen Einzelmenschen übernatürlich und sündelos geboren werden ließ und es dann von dessen vollkommener Gehorsamstreue gegen Gott abhängig machte, ob durch ihn, vermittelt Lehre und Beispiel, die Erlösung des ganzen Menschengeschlechts von Sünde und Tod zu Stande kommen werde. Denn wer möchte wohl bei irgend tieferem Blick in das radicale Uebel der Sünde gegenüber der Heiligkeit des Rechtes in und aus Gott²⁾ die Ausführung des göttlichen Rathschlusses der ewigen Liebe

¹⁾ Matth. 11, 27; Joh. 5, 18. 6, 62. 8, 56—58. 10, 30. 14, 10. 17, 5.

²⁾ Nicht „einer Gerechtigkeit“, wie man es gewöhnlich ausdrückt, denn diese ist an sich selbst schon geeinigt mit der Gnade; vergl. meine theologischen Aufsätze, 1871, S. 41 f., 54 f.: die Entwicklung des Begriffs des göttlichen Rechts

zur Vereinigung der Menschen mit ihm selbst im Reiche Gottes sich als eine solche Eventualität vorstellen wollen? Wer aber mit den Socinianern die übernatürliche Geburt und die daher stammende Sündlosigkeit Jesu annimmt und zugleich, gründlicher als jene, die ganze Energie und Herablassung der Liebe in Gott zur Vereinigung mit der Menschheit anerkennt, was für einen Grund kann er haben, das Wunder der Menschwerdung zu verwerfen?

Denn was bedeutet dieses Wunder? Nicht etwa ein mehr der Natur Entgegengesetztes, als man die Wunderthaten Christi anzusehen pflegt, nicht ein weniger an die Natur Anknüpfendes als diese und die anderweitig in der Schrift bezeugten Wunder, sondern im Gegentheil ein im höchsten Grade dem ursprünglichen Wesen der menschlichen Natur Angemessenes, ein sie Herstellendes, sie Vollendendes. Dies ergibt sich aus der richtigen Auffassung der menschlichen Natur in ihrem Verhältnisse zu Gott, dessen Wesen Geist, dessen Leben Liebe ist ¹⁾. Der Mensch ist zu Gottes Bilde geschaffen, also zur Liebe in ihrer Heiligkeit, d. i. zur Gemeinschaft mit Gott. Wenn nun in einer geistig-heiligen Gemeinschaft die persönliche Selbstständigkeit beider Vereinten nicht aufgehoben werden darf, der Mensch also nie Gott werden oder in Gott gleichsam verschwinden kann, noch die Gottheit sich verwandeln in die Menschheit (welche Annahme pantheistisch wäre), so muß dennoch die höchste Vereinigung stattfinden, durch welche das Leben des einen Wesens in das des anderen übergeht. Dies nun gerade ist es, was durch das Eintreten des ewigen Ebenbildes Gottes in die völlige Einigung mit dem geschaffenen Ebenbilde Gottes bewirkt wird, d. h. durch die Menschwerdung des ewigen Wortes, des Logos. Könnten wir keinen Begriff haben von dem von Gott dem Vater relativ und persönlich verschiedenen, aber wesensgleichen, aus ihm ewig hervorgehenden Ebenbilde oder dem ewigen Sohne Gottes, so müßten wir auf die Vorstellung eines Uebergehens Gottes in die von ihm geliebte Menschheit, eines Sichverlierens in die Welt gerathen, welche schlechthin pantheistisch und wider den Grundbegriff der ganzen heil. Schrift von der absoluten Selbstständigkeit des selbstbewußten Gottes und wider den Begriff von der

im Unterschiede von dem des Weses. Auch Schoeberlein (die Geheimnisse des Glaubens, 1872) in der Abhandlung über die Versöhnung spricht vom Recht in der Liebe und im Reiche Gottes, wie denn in dem genannten Werke manche wichtige Frage mit Tiefinn und Klarheit behandelt ist.

¹⁾ Vgl. Schoeberlein a. a. O. S. 35.

Heiligkeit der Liebe in Gott wäre. Indem uns aber das ewige Ebenbild Gottes bezeugt wird als mit unserer, seines geschaffenen Bildes, Natur sich einigend, so sind beide Voraussetzungen des Verhältnisses der menschlichen Natur zu Gott erfüllt, ihre Bestimmung zur innigsten und lebenvollsten Vereinigung mit Gott durch den Liebeswillen des Schöpfers und die Selbstständigkeit des Menschen in der freien Annahme und Aufnahme des menschengewordenen Sohnes Gottes durch den Glauben. Der zu realisirende Begriff eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen, der die Fülle der Gottheit und die Wahrheit der Menschheit in sich ganz und ewig einigt, ist also die wesentliche Voraussetzung der Schaffung der menschlichen Natur, ist somit das im höchsten Grade Naturgemäße, welches nur wegen der eingetretenen Sünde den Charakter der leidenvollen Selbsterniedrigung in der Zeit annehmen mußte, der dann durch Auferstehung und Aufahrt wieder in das verklärte himmlische Sein des Mittlers übergegangen ist. — Diese Auffassung von der Person Christi ist es wohl allein, wodurch einerseits das Räthsel der menschlichen Natur in ihrer alles übrige Geschaffene überragenden Würde und zugleich in der unendlichen Mannichfaltigkeit von persönlichen Individuen, durch die Beziehung auf die Einigung und Einheit unter dem einen Haupte, dem Sohne Gottes, seine Lösung findet und wodurch andererseits die ewigen Folgen des freien Verhaltens der Menschen in das Licht einer ebenso gerechten als gnädigen Endentscheidung gestellt werden.

5. Diese Erscheinung des ewigen Wortes als Menschensohn auf Erden ist nun ein wahres Wunder deshalb, weil sie die höchst bewundernswürdige eigene That Gottes und zugleich erst die volle Selbstoffenbarung seines Wesens und seiner Liebe ist. Sie ist das höchste Wunder, in Beziehung zu welchem nicht nur alle übrigen vorbereitenden und nachfolgenden Wunder als natürliche Ergänzungen erscheinen, sondern welches selbst, wie wir gesehen haben, erst das wahre Licht über Wesen und Bestimmung der menschlichen Natur darreicht. Namentlich bildet der wunderbare Ausgang Christi aus dem Leben, die Auferstehung und die Aufahrt, die natürliche Analogie zu dem Wunder seiner Geburt, und es ist schwer zu begreifen, wie Vertheidiger jenes Wunders Scheu tragen, dieses anzuerkennen.

Richten wir nun unseren Blick auf die Art der Vollziehung dieses Wunders, so ergibt sich die Unmöglichkeit, daß sie unter dem Einfluß der natürlichen Erzeugung stattfinden konnte, weil sie die Freiwilligkeit und Selbstthätigkeit des ewigen Wortes voraussetzt.

Denn wenn wir das Dasein von diesem in der göttlichen Trinität anerkennen (und davon gingen wir aus), so ist Selbstbewußtsein, Einigkeit des Liebeswillens mit dem Vater und Selbstwirkung in der Ausführung des göttlichen Rathschlusses von Seiten des Logos die nothwendige Bedingung der Vollziehung des Wunders. Nun aber schließt die natürliche Erzeugung die Willensthätigkeit der Eltern, in höherem Grade die des Mannes ¹⁾, und die völlige Abwesenheit oder das Nichtdasein irgend einer Willensthätigkeit des zu Erzeugenden in sich. Wie sollte also die freieste göttliche Liebesthat des ewigen Sohnes Gottes ²⁾ es zulassen, so unter den Willen eines individuellen Menschen oder Menschenpaares gestellt zu werden? Dieser Einwurf scheint uns keineswegs beseitigt werden zu können durch die Annahme der Abhaltung der Mitgabe des Sündigen vermittelt einer besonderen Wirksamkeit des heiligen Geistes bei der natürlichen Erzeugung; denn abgesehen von dem, was schon oben gegen eine solche Annahme gesagt ist, kommt es hier auch darauf an, daß jede einseitige menschliche Individualität von der menschlichen Natur des Sohnes Gottes entfernt bleibe, als welcher sich weder zu rühmen noch zu beklagen haben durfte über das ihm von einem menschlichen Vater Mitgegebene, während das doch der Fall ist bei jedem anderen Menschenkinde, das geboren wird. Wollte man etwa sagen, dies beweise zu viel, denn aus demselben Grunde müßte man auch die israelitische Volksthümlichkeit, die Jesus doch von seiner Mutter haben mußte, ausschließen, so würde man übersehen, daß eben jene Eigenthümlichkeit in Bezug auf die religiös-sittliche Anlage typisch war für das allgemein Menschliche.

Was nun das Wunder der jungfräulichen Geburt Christi selbst betrifft, so giebt es außer dem dreist-naturalistischen Einwurf von der absoluten Unmöglichkeit eines solchen Gebärens, den wir übergehen,

¹⁾ Joh. 1, 13. Wenn in dieser Stelle von denen, die Kinder Gottes durch den Glauben an den Sohn werden, ausdrücklich verneint wird, daß der Wille eines erzeugenden Mannes an ihrer Gotteskindschaft Antheil habe, läßt es sich denken, daß derjenige, durch den ihnen diese Gnade wird und dem sie durch die Geistesgeburt ähnlich und zugesellt werden, sollte angesehen werden als vom Willen eines Mannes geboren?

²⁾ Der Verfasser ist sich wohl bewußt, daß dieser Ausdruck nicht im Neuen Testament vorkommt; allein da in diesem die Identität des ewigen Wortes und des eingeborenen Sohnes Gottes gelehrt wird, so muß es erlaubt sein, zur Erläuterung jener Identität nach ihren verschiedenen Beziehungen das Prädicat „ewig“ dem Sohne Gottes beizulegen, wenn auch dies in der Predigt weniger an seiner Stelle sein möchte.

einen bedeutenderen, d. h. aber nur einen scheinbareren, der davon hergenommen ist, daß dieses Wunder den vorausgesetzten Zweck nicht würde erreicht haben, da Maria, als von der Sünde nicht ausgenommen, ja doch selbst etwas Sündiges dem von ihr Geborenen würde mitgetheilt haben. Die ganz willkürliche, erst aus der neuesten Zeit herstammende Definition des Dogma's der römischen Kirche von dem sündlosen Empfangensein der Jungfrau Maria kann diesem Einwurfe in keiner Weise abhelfen. Wohl aber bleiben wir in dieser heilig-geheimnißvollen Frage einfach bei der Voraussetzung stehen, daß der höchste Grad der Frömmigkeit, Demuth und Reinheit einer weiblichen Seele es durchaus denkbar, d. h. verständlich macht (nicht begreiflich, wie kein Wunder begriffen werden kann), daß die Verheißung des in ihr auf wunderbare Weise zu Erzeugenden mit so reiner, demüthig-ruhiger Seelenempfänglichkeit vom ersten Momente an sei aufgenommen worden, daß der ganze Proceß des Werdens der seelisch-leiblichen Natur ihres Sohnes sich ohne selbstische Regung und Einwirkung von Seiten dieser Mutter vollzog. Und hier gerade gilt außerdem die alles Sündige abhaltende Wirkung des heiligen Geistes, für die wir bei der natürlichen Erzeugung keine Anknüpfung fanden, um so gewisser, als wir die ganze Entstehung und Entwicklung dieses Kindes im Leibe der Mutter wesentlich als das Werk desselben Geistes Gottes denken müssen, von dem die christliche Naturbetrachtung uns lehrt, daß das Leben der geschaffenen Wesen von ihm herrührt¹⁾.

6. Wir fügen noch einige Bemerkungen über die angeblichen Schwierigkeiten hinzu, welche sich aus der Beschaffenheit der biblischen Berichte ergeben sollen. Man hat gesagt, es sei auffallend, daß nur zwei Evangelisten die jungfräuliche Geburt Jesu berichten, die zwei anderen aber davon schweigen. Wir bestreiten diese Angabe in Ansehung des vierten Evangeliums; denn indem Johannes das Eintreten Jesu in die Welt als das Fleischwerden des ewigen Wortes, welches bei Gott und Gott war, bezeichnet, läßt er eben dadurch erkennen, daß er dessen Kommen in die Menschenwelt als ein Wunder ansieht, wofern das richtig ist, was wir oben über die Unvereinbarkeit eines solchen göttlich freien Actes mit dem natürlichen Erzeugtwerden gesagt haben. Dazu kommt, daß, weil Johannes später geschrieben hat, als die anderen Evangelisten, er die Berichte des Matthäus und Lukas gekannt haben wird, so daß er, nicht Näheres über die Geburt Jesu

¹⁾ Vgl. 1 Mos. 1, 2; Hiob 33, 4; Ps. 33, 6.

berichtend, das von ihnen Erzählte stillschweigend bestätigt. Gesezt, daß das Zeitverhältniß des Marcus zu Matthäus und Lukas das umgekehrte war (wie jetzt viele Kritiker annehmen): so konnte der Umstand, daß durch mündliche Fortpflanzung die wunderbare Geburt Jesu schon in den Gemeinden bekannt war, für diesen sich überhaupt kürzer fassenden Evangelisten ein Grund sein, dieses Wunder nicht selbst zu erzählen. Schrieb Marcus aber später, so tritt derselbe Fall wie bei Johannes ein.

Daß Paulus und Petrus in ihren Briefen nichts von der Geburt Jesu von der Jungfrau Maria erwähnen, scheint mir mit keinem Rechte gegen die Thatsächlichkeit derselben geltend gemacht werden zu können ¹⁾. Hier kommt nämlich Zweierlei in Betracht. Einmal war diese Thatsache für sich keine Heilslehre, welche den Christen der jungen Gemeinden in Episteln, die bestimmt waren, sie im christlichen Glaubensleben zu stärken, von Neuem in Erinnerung zu bringen war, wenn sie sie einmal bei der ersten Verkündigung des Evangeliums anerkannt hatten; in ihrer Einzelheit war sie nicht geeignet zu erbauen, im Zusammenhange mit dem Ganzen hatte sie, wie anzunehmen, schon mitgewirkt, den Glauben an den Messias und Mittler zu gründen. Sodann war sie etwas seiner Natur nach Zartes und Heiliges, welches durch Wiedererwähnung da, wo kein Zweifel dagegen aufgetreten war, in diesen noch sehr gemischten Gemeinden Zweifel und Widerspruch bei Schwächeren oder Streitsüchtigen hätte erregen können. Eine Analogie scheint mir darin zu liegen, daß die Diener des Wortes in denjenigen unserer Gemeinden, die im Ganzen einfach und treu im Glauben sind, nicht nöthig haben, dieses Wunder wiederholt zu betonen, ausgenommen am Christfeste, und auch da, wie ich meine, mehr als enthalten und mit bezeugt in dem großen Zeugnisse „das Wort ward Fleisch und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“.

7. Hieran reiht sich von selbst die kirchliche Frage, ob die jungfräuliche Geburt des Herrn in dasjenige Bekenntniß solle aufgenommen werden, welches die angehenden Prediger in unserer evangelischen Kirche unverbrüchlich aufrecht zu halten geloben sollen. Diese Frage fällt fast ganz mit derjenigen zusammen, ob sie auf das apostolische

¹⁾ Ob nicht dennoch Gal. 4, 4 indirect als eine solche Andeutung dürfte angesehen werden, sei dahingestellt.

Symbolum verpflichtet werden sollen; nicht absolut, weil sich auch denken läßt, daß alle Sätze desselben in einem anders ausgedruckten, durch reformatorische Sätze bereicherten Bekenntnisse könnten enthalten sein. Ein verehrungswürdiger, lebendig-gläubiger Theolog, welcher die größten Verdienste hat um die systematische und praktische Theologie, namentlich um die Begründung des schriftmäßigen Offenbarungsbegriffs und um die Vertheidigung der positiven evangelischen Union gegen die Abschließung durch theologische Begriffsbestimmungen, ein wahrhaft Melancthonischer Mann, hat sich dagegen erklärt ¹⁾. Dies könnte insofern auffallen, als derselbe öfter für die Verpflichtung der Geistlichen auf den Consensus der Bekenntnisschriften beider evangelischer Kirchenparteien gestimmt hat, in dem doch jenes Dogma enthalten ist ²⁾; allein diesen sagte er wohl mehr in Bezug auf das Gemeinsame innerhalb der Differenzpunkte. Es erklärt sich vorzugsweise daraus, daß er sich zwar nicht bestreitend, aber skeptisch gegen die biblischen Berichte über diesen Gegenstand verhielt ³⁾. Aber weder hierin noch überhaupt darf die Autorität auch des trefflichsten Theologen uns bestimmen, weil dies schlechtthin unprotestantisch wäre. Wir nehmen keinen Anstand, uns entschieden dafür zu erklären: nämlich für die Aufnahme des betreffenden Satzes in das von den angehenden Geistlichen zu fordernde Bekenntniß, resp. Gelübde der Nichtantastung.

Mit Bezug auf das in den ersten sechs Paragraphen Entwickelte begründen wir unser Urtheil durch Folgendes.

Weit davon entfernt sind wir, einen jüngeren oder älteren Mann, der die jungfräuliche Geburt Christi bezweifelt, schon deshalb für nicht gläubig zu erklären, da es sehr denkbar ist, daß ein solcher in einem viel innigeren subjectiven Herzensverhältnisse zu dem Erlöser stehen könnte, als manche eifrige Vertheidiger des genannten Dogma's. So würden wir namentlich die Censurirung oder gar Abweisung von der Theilnahme am heiligen Abendmahle eines Kirchengliedes, welches seinem Geistlichen seinen Zweifel oder sein Nichtglauben daran geäußert, wenn er nicht das Recht in Anspruch nähme, seine Meinung in der Gemeinde als solcher zu verbreiten, für ein großes Unrecht

¹⁾ Vgl. Benschlag's Schrift: Karl Immanuel Nisch, Berlin 1872. S. 302 und 303.

²⁾ Vgl. ebendas. S. 383. 384.

³⁾ Vgl. Nisch, System der christlichen Lehre 2. ed. Aufl., Bonn 1851, S. 267 u. 268, Note: „der geschichtliche Werth der fraglichen Erzählung sei, welcher er wolle —“, ferner: Benschlag a. a. O. S. 414.

halten, stehen also in entschiedenem Gegensatz gegen den noch in der Leipziger Conferenz vom September vorigen Jahres leider geltend gemachten Grundsatz, daß ein nicht symbolisch-lutherisch vom heiligen Mahle Denkender nicht dürfe zur Communion in einer lutherischen Kirche zugelassen werden ¹⁾).

Aber es handelt sich hier nicht von einfachen Kirchengliedern oder von Gelehrten, die die biblische Geschichte vom Standpunkte der historischen Kritik aus von Neuem untersuchen, sondern von solchen, die Lehrer in der evangelischen, also der christlichen, Kirche sein wollen. Welche Bürgschaft können diese, wofern sie dieses Anfangswunder der evangelischen Geschichte leugnen oder bezweifeln, und es nicht zu lehren oder es zu bestreiten sich das Recht vorbehalten, dafür geben, daß sie nicht auch die Auferstehung Christi leugnen oder bestreiten? Keine; und die Erfahrung unserer Tage zeigt, daß in gewissen Gebieten unserer Kirche schon dieses Aeußerste geschieht.

Aber abgesehen von dem Fehlen dieser Bürgschaft, sollten wir den Dienern des Wortes in unserer Kirche das Recht einräumen, lehrend diese wunderbare Thatsache zu bestreiten, an der für Millionen frommer Kirchenglieder, nicht bloß unter den ungebildeten Klassen, sondern unter den Gebildeten und Gelehrten, die ehrfurchtsvolle Ueberzeugung von der Einzigkeit, Sündlosigkeit und Gottessohnschaft des Herrn hängt? Sollen wir das Band, welches uns mit der katholischen und der griechischen Kirche durch die Sätze des Apostolicum, unter Schriftautorität, allein noch zusammenhält, zerreißen oder lockern? Deshalb, weil eine mehr oder minder achtungswerthe Abtheilung von Historikern und Naturforschern sagt: Es kann ein solches Wunder nicht geben, denn auch bei Gott ist es unmöglich —? Und wie sollen wir es rechtfertigen, die Gemeinden in Verwirrung zu bringen, wenn in der Liturgie die wunderbare Geburt des Herrn, etwa durch Vortrag des Apostolicum, bekannt wird, oder wenn in den Gefängen sie angedeutet wird, und doch dem Prediger frei stünde, sie zu leugnen oder als ungewiß zu bezeichnen? Und wenn etwa (worauf wir mit höchster Theilnahme hoffen müssen) die altkatholische Separation sich zu einer Gemeinde entwickeln sollte, die ihren Namen dadurch erst ganz rechtfertigte, daß sie die Lehre von der Person Christi überlieferungsmäßig und mit einfacher Ehrfurcht festhielte, indem sie zugleich den reformatorischen Begriffen vom Glauben als

¹⁾ Vgl. Neue Evang. Kirchenzeitung 1872, Nr. 43.

rechtfertigend sich näherte: wie würde ihr gegenüber die evangelische Kirche dann erscheinen, wenn sie jene Sätze fahren ließe? Womit sollten selber wir dann dem fränkenden Urtheile wehren, das von Alt- und Neukatholiken zugleich über uns würde ausgesprochen werden: Sehet, wie der Protestantismus sich auflöst, weil er keine Aussicht zur Wahrung der kirchlichen Lehre mehr hat!

Aber ich höre mit lauter Stimme sagen: „Du irrst dich, zurückgebliebener Freund, nicht nur einige Historiker und Naturforscher verwerfen das von dir vertheidigte Dogma sammt dem übrigen Wunderbaren des Alten und Neuen Testaments, sondern die ganze moderne Weltanschauung muß Alles dieser Art für unmöglich erklären, und wird es bald in den Augen alles Volks als unwahr erscheinen lassen in dem Maße, als die Kenntniß der Natur allgemeiner wird. Wir müssen brechen mit jedem Glauben an Supernaturales, und wie wir den Himmel der Bibel nicht mehr haben, weil wir Planeten und Fixsterne besser kennen, als unsere Vorfahren, so muß uns auch das übersinnliche Reich Gottes schwinden, auf welches die Frommen hoffen“.

Diejenigen, welche dieses Argument beibringen, merken nicht, in welchem Maße sie selbst uns Waffen gegen sich in die Hände liefern. Nicht die Naturwissenschaft an sich, wohl aber die Verquickung ihrer Ergebnisse mit willkürlichen Voraussetzungen, mit Verleugnung des Sinnes für das göttlich Geistige und Geistliche, für das die Seele des Menschen angelegt ist, der thörichte Versuch, durch exacte Forschung im Gebiete der materiellen Natur beweisen zu wollen, daß kein selbstbewußter Schöpfer und Regierer der Welt sei, die Art, wie Elemente des Pantheismus, des Atheismus und Materialismus in zahlreichen Schriften der Gegenwart an gewisse und ungewisse Fortschritte der Naturwissenschaft geknüpft werden — dies beweist mehr als alles Andere (das innere Zeugniß ausgenommen) die Wahrheit und fortschreitende Lebenskraft des biblischen Christenthums, weil gerade der Wahrheit gegenüber je länger je mehr der Irrthum und die Unwahrheit sich erheben muß. Nicht nur ist dies verheißen gegen das Ende des Weltlaufs hin ¹⁾, sondern es liegt auch in der Natur der Sache, daß der Gegensatz im Fortschritt der Geschichte immer stärker hervortritt. So vertrug sich die Verwerfung des Christenthums mit der Schwäche des vulgären Rationalismus noch ganz leidlich, da beide einen Gott, der mehr gütig als heilig und gerecht sei, und eine eu-

¹⁾ Vgl. Matth. 24.

dämonistische Moral anzuerkennen sich nicht weigerten. Seitdem aber das Evangelium nach den Freiheitskriegen wieder in voller Kraft verkündigt worden, mußte auch der Irrthum und der Unglaube eine stärkere und entschiednere Position annehmen. So soll es sein nach dem Willen Gottes, auf daß der Gegensatz des Wahren und Falschen, des Guten und Bösen immer klarer heraustrete, bis die letzte Entscheidung den vollen Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit bringt. Während die Welt in ihrer Weise alles natürlich Gute verwendet, ist es die Aufgabe der christlichen Kirche, sich von jedem Aberglauben reinigend, alle wahre Wissenschaft und Bildung zur Erkenntniß der göttlichen Offenbarung wirksam zu machen. Möge sie klein und kleiner werden durch Austritt von Tausenden; wenn sie nur treu bleibt.

Aber gesetzt und zugegeben, es sei noch lange nicht so weit gekommen, und es stehe noch weit weniger schlimm zu unserer Zeit, so ist doch das nicht zu bezweifeln, daß es eine bedeutende Anzahl gebildeter Menschen gegenwärtig gebe, die von gewissen Prämissen aus zu der Ueberzeugung gelangt sind, es müsse an die Stelle der Kirche, wie sie auf die reformatorischen Bekenntnisse gegründet ist, eine Gemeinschaft oder Gesellschaft treten, welche das Natürliche und Moralistische im Christenthum loslösend von dem supernatural Historischen, in welchem sie nicht mehr die Selbstoffenbarung Gottes erkennt, und somit auch die Zuversicht auf die Versöhnung, die Christus gestiftet, und das Vertrauen auf die Geistesgnade, die er erworben hat, fahren läßt, durch Lehren, Reden und Schriften die Völker bilde. So möge sie sich denn constituiren diese neuprotestantische Kirche oder Gesellschaft, sie möge versuchen, wie weit es ihr gelinge, das Reich des Lasters und des Haders zu beschränken, und Wohlfahrt und Frieden in der Welt zu fördern. Aber wer giebt ihr das Recht, die christliche, die evangelische Kirche auflösen oder unwandeln zu wollen?

Wenn also ein junger Mann, der sein Triennium vollendet hat, sich bei den Leitern der Kirche um das Recht zu predigen oder um ein Pfarramt bewirbt, indem er zugleich erklärt, er sei durch seine Schriftforschung zu der Ueberzeugung gelangt, die neutestamentlichen Thatfachen müßten als Mythen angesehen werden, so wollen wir ihm sagen: Es geht nicht an, daß du in unserer Kirche lehrest, wende dich zu jener neuen religiös-moralischen Gemeinschaft, ein Prediger in der lutherischen oder der reformirten oder der unirten Kirche kannst du nicht sein.

In Bezug auf die Frage (wie sie etwa durch echt kirchlich orga-

nisirte Synoden zu entscheiden wäre), ob eine freiere Verpflichtung auf das fundamental Christliche und Reformatorische in den Symbolen das Bessere sei, oder ein kurzes, alles Wesentliche zusammenfassendes Bekenntniß, wie es Mitsch im Allgemeinen auf der Generalsynode in Berlin vom Jahre 1846 vorgeschlagen hat, würde ich überwiegend für die letztere Form sein, wie ich mich schon auf eben jener Synode dafür erklärt habe. Es würde mir erlaubt scheinen, zur Schonung der etwa noch im Werden begriffenen Ueberzeugung der angehenden Geistlichen (und zugleich der wankenden der älteren) die Verpflichtung so zu fassen, daß sie niemals etwas den Zeugnissen von den wunderbaren Thatfachen der evangelischen Geschichte Widersprechendes zu lehren vor Gott zu geloben hätten.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Carl Wittichen, die Idee des Reiches Gottes, dritter Beitrag zur biblischen Theologie, insbesondere der synoptischen Reden Jesu. Göttingen, Dieterich. 1872. X. 242 S.

Die vorliegende Schrift ist, wie ihr Titel schon besagt, nur das dritte Stück einer biblisch-theologischen Trilogie, deren beide ersten Theile von der „Idee Gottes als des Vaters“ und von der „Idee des Menschen“ handeln, während der vorliegende dritte Theil es mit der dritten Fundamentalidee Jesu, der „Idee des Reiches Gottes“ zu thun hat.

Da der Verf. erweisen will, daß „die Vorstellungen Jesu über das Reich Gottes keine absolut selbstständigen Productionen sind, sondern im organischen Zusammenhange mit dem älteren und jüngeren Prophetismus der Hebräer stehen“ (S. 166), so schickt er der Darstellung der Reichsidee nach den synopt. Reden Jesu (S. 166—233) eine ausführliche Entwicklung dieser Idee innerhalb des Hebräismus (S. 4—165) voran.

Dieser erste Haupttheil gliedert sich in:

- 1) Die Reichsidee im Mosaismus (S. 4—12),
- 2) die Idee des göttlichen Reiches in der Zeit bis zum Exil (S. 13—90),
- 3) die Idee des göttlichen Reiches seit der Rückkehr aus dem Exil (S. 90—165).

(Es ließe sich hier in formeller Hinsicht die Frage aufwerfen, ob es nicht zukünftlicher sei, die vorerilische Periode als Hebraismus von der nacherilischen als Judaismus zu unterscheiden und außerdem die außercanonische, zumal die apocalypthische Literatur, die sich schwerlich als „bloße Fortentwicklung der Prophetie“ (S. 93) bezeichnen läßt, von den canonischen nacherilischen Schriften scharfer zu sondern, als es der Verf. gethan hat. — Was Inhalt und Ausführung selbst betrifft, so hätte vielleicht die Darstellung der Reichsidee bei den Propheten kürzer und zusammengedrängter ausfallen dürfen, da uns hier meist Bekanntes begegnet und da die relative Gleichartigkeit der prophetischen Anschauungen und Gesichtspunkte mannigfache Wiederholungen und dadurch eine gewisse Monotonie nur zu leicht im Gefolge führt. Im Uebrigen aber weiß sich Ref. zu seiner Freude mit den Resultaten des Verf. in allen wesentlichen Punkten einig und muß den theologischen Anschauungen desselben das Lob einer bei aller kritischen Freiheit, gesunden und maßvollen Haltung sowie eines ächt geschichtlichen

Einnes spenden. Diesen bewährt der Verf. sofort bei seiner den dogmatischen Gesichtspunct perhorrescirenden Auffassung des Prophetismus. Der Prophet erhebt die ihm durch innere und äußere Erfahrungen zum Bewußtsein gekommenen Momente der göttlichen Weltidee zum Criterium für den bisherigen Verlauf der Geschichte, für die gegenwärtigen Volkszustände und die Lage der Weltmächte, er mißt daran den Grad der Annäherung der empirischen Welt an ihr göttliches Ziel und schließt aus den Zeichen der Zeit auf die Art der weiteren Realisirung des göttlichen Weltplans (S. 14).

Die aus solcher geistigen Disposition geborenen Weissagungen treten natürlich niemals abstract, sondern zeitgeschichtlich bedingt, und in concreten, mit der Zeit wechselnd gestalteten Vorstellungen verkörpert auf.

Nur das ist den Propheten absolut gewiß und darin sind alle einig, daß der göttliche Weltplan dereinst in einer ihm entsprechenden Gestaltung des socialen, politischen und religiösen Lebens seine Verwirklichung finden, daß nicht nur Israel in vollem Maße sich bekehren, sondern auf die Heidenwelt sich Jahve zuwenden und folhergestalt die Gotte Herrschaft sich künftig vollenden wird (S. 15).

Dagegen „ist es keineswegs die Ansicht der Propheten, daß alle ihre einzelnen Aussprüche in Erfüllung gehen müßten.“ Vielmehr erscheint die Erfüllung der einzelnen concreten Weissagungen bedingt durch das Verhalten des Volkes; aber „auch da, wo dieselbe einen unbedingten Character angenommen hat,“ ist nach Aueweis der wirklichen Geschichte die Erfüllung vielfach nicht eingetroffen (S. 16).

Aber nicht nur zeitgeschichtlich bedingt erscheint die hebräische Prophetie; sondern ganz entsprechend dem Character der göttlichen Offenbarung, „welche ein allmähliges Aufsteigen von elementaren zu ethischen Principien zeigt“, ist die ethische Idee bei den Propheten noch nicht klar, scharf und allseitig ausgebildet, und statt universeller Humanität zeigt sich bei ihnen noch theilweise Abhängigkeit von Elementen eudämonistischer, nationaler und cultischer Anschauung (S. 17).

Dieser principiellen Auffassung des Prophetismus gemäß eignet sich der Verf. auch in der Einzelbehandlung der Hauptsache nach die Aufstellungen der critischen Theologie über Ort, Zeit, Verfasser und Character der verschiedenen prophetischen Schriften an.

Der Raum einer Anzeige verbietet uns, dem Verf. hier ins Detail seiner Ausführungen zu folgen und eine eingehende Prüfung seiner im Ganzen von uns gebilligten Resultate vorzunehmen. Wir bemerken daher nur, daß der Verf. die „einzelnen Ausprägungen der Idee des Gottesreichs“ in der voreristlichen, besonders prophetischen Literatur in chronologischer Reihenfolge eingehend bespricht und besonders die messianischen Erwartungen ausführlich darlegt, welche er mit Recht als nur eine besondere Gattung der theocratichen Vorstellungen bezeichnet und aus der Reflexion des teleologisch gerichteten prophetischen Geistes auf das (ideal aufgefaßte) hebräische Königthum erwachsen sein läßt.

Im dritten Abschnitt des ersten Haupttheils behandelt der Verf. die Idee des göttlichen Reichs seit der Rückkehr aus dem Exil (S. 90—165), zieht dabei sowohl die canonische als die apocryphische und apocalypische Literatur in den Kreis seiner Betrachtung und bespricht zum Schluß die theocratichen Vorstellungen des Pharisäismus und Sadducäismus, Johannis des Täuflers und der Umgebung Jesu.

In diesem Abschnitt, den wir für einen der besten Theile der ganzen Schrift erklären müssen, fesselt besonders die treffliche Behandlung des apocryphisch-apocalypstischen Schriftenthums unser Interesse. Mit unverkennbarem Geschick und großer Sicherheit bewegt sich der Verf. auf diesem, wegen der zahlreichen critischen Vorfagen so äußerst schwierigen und verhältnißmäßig unzugänglichen Gebiete; und seinen durch sorgfältige Analysen der jedesmaligen theocratischen Gedankenreihen unterstützten critischen und chronologischen Positionen wird eine besonnene Critik meistens Beifall schenken müssen. Besonders eingehend werden behandelt das „zwischen 167 und 165 abgefaßte“ Buch Daniel, die große Genoch-Apocalypse, deren Grundschrift auch der Verf. mit Recht in der vorchristlichen Zeit entstanden sein läßt, die jüdische Sibylle, die Weisheit Salomonis, die Psalmen Salomonis, deren Abfassungszeit (gleich nach 48 v. Chr.) aber schwerlich vom Verf. richtig bestimmt ist, u. a. Schr. — Nur billigen können wir es, daß Wittichen es für eine „falsche Voraussetzung“ erklärt, als sei die „productive Thätigkeit in Bezug auf die theocratisch-eschatologische Idee im vorchristlichen Hebraismus nach und nach erloschen.“ Im Zusammenhang hiermit sehen wir den Verf. auch Front machen gegen die neuerdings mehrfach, besonders durch Holzmann (Jahrb. f. d. Th. XII., 389 ff.) vertretene Ansicht, als habe erst das Christenthum, hauptsächlich auf Grund N. T.-licher Stellen, den Anstoß zu einer Neubildung der vorher fast erloschenen Messiasidee gegeben (S. 155). Ref. hat bereits im Jahre 1868 der Bestreitung dieser Ansicht einen längeren Abschnitt seiner Inauguraldissertation („Quae Jesu in regno divino dignitas sit etc.“) S. 47–62 gewidmet, ist indessen vom Verf. einer Erwähnung nicht gewürdigt worden.

Im zweiten Haupttheil seiner Schrift behandelt der Verf. die Idee des Reiches Gottes in den Reden Jesu (S. 166–233). In einem vorbereitenden Abschnitt über die Authentie und Auffassung der bezüglichen Aussprüche Jesu gibt sich Wittichen als einen Vertreter der Marcus-Hypothese zu erkennen, und er tritt von diesem „Standort aus für die Richtigkeit der Herrenworte über das Gottesreich im Allgemeinen und über seine nahe Wiederkunft zu Gericht und Reichsvollendung im Besondern energisch (besonders gegen Scholten: das älteste Evangelium S. 43 ff.; 146 ff.; 176 ff.) ein. Wir können diesem Bemühen, mit einer weiter unten zu besprechenden Ausnahme, nur unsern Beifall schenken und sind ebenso mit dem Verf. darin einig, daß, weil in den theocratisch-eschatologischen Aussprüchen Jesu sich die substantielle religiöse Idee mit dem sinnlichen Ausdruck zu unmittelbarer, unreflectirter Einheit zusammenschließe, auch die Auslegung derselben mehr eine psychologisch-poetische als eine streng logische sein müsse (S. 173).

In einem zweiten Abschnitt bespricht der Verf. treffend und eingehend das theils an die N. T.-liche Anschauung anknüpfende, theils gegensätzliche Verhältniß der Reichsidee Jesu zu derjenigen des Hebraismus, und er erblickt das unterscheidende Characteristicum der ersteren in der reinen Durchführung des von aller Verbindung mit der physischen Reinheit, der Nationalität und einem beschränkenden Eudämonismus losgelösten ethischen Princips oder in der Verwirklichung der ethisch gefaßten Idee des Menschen und der Menschheit (S. 186). Im Ganzen mit des Verfs. Ausführungen hier einverstanden, müssen wir ihm doch im Einzelnen widersprechen. Unmöglich erscheint uns die Deutung

des „Verwüstungszeucls“ (Matth. 24, V. 15) auf die Occupation des Tempels durch die heidnischen Römer. Sehr unwahrscheinlich ist uns die auf Marc. 12, V. 35—37, sich stützende Schenkel-Wittichen'sche Annahme, daß Jesu die David'sche Abstammung gelehrt habe (S. 180, vergl. dagegen des Ref. Znanjalski S. 75, A. 89). Für durchaus verfehlt endlich halten wir es, wenn der Verf. in Matth. 5, V. 13 (*μολοις ιδρ ἐπιθὼρ οὖν*) ein A. T.-liches Gebot des Hasses gegen den (nationalen) Feind und in Matth. 23, V. 37, eine „Entlehnung aus der späteren nachcanonischen Literatur“ erblickt.

Im dritten Abschnitt handelt der Verf. von der Reichsidee Jesu nach ihrer Beziehung auf die Gegenwart (S. 188—214).

Das von Jesus zu gründende und erst in der Zukunft seine Vervollendung findende Königreich Gottes ist bereits in der Person Jesu dynamisch vorhanden und durch seine Wirksamkeit in die Wirklichkeit eingeführt, insofern also gegenwärtig. Auf Grund hiervon bespricht der Verf.: a) die ideale Gegenwart des Gottesreichs in der Person Jesu, b) die reale Gegenwart desselben im Kreise der Jünger, c) das Wesen des gegenwärtigen Gottesreichs. Das innere Wesen desselben oder das Grundgesetz für das Gesamtleben in diesem Reiche ist die Gerechtigkeit, d. i. „die Congruenz des göttlichen und des menschlichen Willens,“ die principielle, aus dem inneren persönlichen Verhältniß der Sohnschaft zu Gott als dem Vater emanirende Sittlichkeit, welche in eine Reihe einzelner Qualitäten zerfällt, deren gemeinsames materiales Princip, die thätige Liebe ist. Hiernach ist das Reich Gottes im Sinne Jesu „diejenige Zuständlichkeit der Menschen und ihrer socialen Beziehungen, wodurch die ethische Idee zum Ausdruck kommt und daher der göttliche Wille die bestimmende Macht für die Menschheit wird“ (S. 195). Hierin wird aber Jesu nicht eine rein spiritualistische Auffassung der neuen Theocratie vindicirt; vielmehr hat er sich dieselbe offenbar als eine freie, jeden physischen Zwang ausschließende Association der Christen mit localen Gemeinschaften (Gemeinden) und von innen heraus erfolgender Organisation (S. 204 f.) vorgestellt. „Gemeinde“ und „Gottesreich“ sind demnach im Sinne Jesu „nicht ohne Weiteres identisch,“ sondern die „ἐκκλησία“ ist die locale Organisation des Gottesreichs auf Grund des messianischen Bekenntnisses (Math. 16, V. 15 ff.) und ausgedehnter ev. Predigt, wogegen die Verbindung der „Gemeinden“ zu größeren Organismen oder zu einem Gesamtorganismus (Kirchen und Kirche) jenseits des Gesichtskreises Jesu liegt. — Im Folgenden bespricht der Verf. treffend das Verhältniß des neuen Gottesreiches zu den vorhandenen socialen Einrichtungen, welches gegenüber dem antiken Staat fast durchweg, gegenüber der die Nationalität principiell betonenden jüdischen Theocratie theilweise ein gegensätzliches ist, indem das neue Reich die religiös-ethische Disposition der einzelnen Individuen zur Grundlage hat (weßhalb die Beschränkung seiner grundlegenden Wirksamkeit auf die israelitische Nation seitens Jesu nur einen geschichtlich-pädagogischen Grund gehabt haben kann).

Vermöge seines eigenthümlich christlichen Principes tritt das neue Gottesreich in einen je nach dem verschiedenen Verhalten der einzelnen (widerstrebenden) Menschenclassen gradlich abgestuften Gegensatz zu der es umgebenden Welt, während im schärfsten Widerspruch zu ihm das Reich Satans und seiner Dämonen steht. „Es leidet keinen Zweifel, daß Jesus sich diese (zu seiner Zeit sehr

ausgebildete) Vorstellung angeeignet hat" (S. 213) und bei seinen Heilungen „Verräcker" und „Melancholischer" wirkliche Dämonen auszutreiben glaubte. Uebrigens erscheinen in Jesu Aussprüchen, offenbar in Folge seiner streng ethischen, den Ursprung der Sünde lediglich in den Menschen setzenden Anschauungsweise, „der Satan und seine Dämonen lediglich als Urheber psychischer Uebel, nicht aber als Urheber und Förderer der Sünde" (S. 213).

Ein vierter Abschnitt, dem wir Nichts zuzufügen haben, hat es zu thun mit der zeitlichen Entwicklung des Gottesreichs, während der fünfte und letzte von der Vollendung des Gottesreichs in der Zukunft handelt. Die hierher gehörigen theocratischen Vorstellungen Jesu sind keine Ideen mit rationalem Kern und der Fähigkeit „rationaler Ausbildung," sondern bewegen sich auf dem „Gebiete der prophetischen Perception" und der religiösen Phantasie, so daß hier nicht der Maßstab der Lehre, sondern der Poesie anzulegen" (S. 219) und die Irrthumsfähigkeit Jesu zuzugeben ist, wie denn „nachweislich (?) auch bei Jesus der Irrthum in der Enträthselung der Zukunft nicht ausgeschlossen ist" (S. 215). — Wir vermögen dem Verf. in dieser Betrachtungsweise nicht zu folgen. Weder genügt uns seine Critik der großen eschatologischen Rede, deren apocalyptisch-eschatologische Elemente Wittichen ohne wesentlichen Abzug fast sämtlich in's Bewußtsein Jesu selbst verlegt und für ächte Gedanken desselben hält (statt für Producte späterer judenchristlicher Zeittheologie); noch auch will uns die Annahme eines thatsächlichen „Irrthums Jesu" hinsichtlich der Vollendung des Gottesreichs so „nachweislich" und so unbedenklich wie dem Verf. erscheinen, selbst nicht im Hinblick auf „den vorwärts dringenden Geist der Prophetie, der, den langsamen Gang der Geschichte beflügelnd, das Ideal, von dem er innerlich ergriffen ist, in der nächsten Zukunft verwirklicht schaut" (S. 172).

Wir gedenken übrigens hier um so weniger in eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Verf. über diesen Punkt einzutreten, als, abgesehen von den einer Anzeige gesteckten räumlichen Gränzen, vor Kurzem eine Schrift des Ref. über die Wiederkunftsfrage die Presse verlassen hat, welche, ohne „den Experimenten der orthodoxen und halborthodoxen Exegese zur Entfernung des Anstoßes an einem thatsächlichen Irrthum Jesu" (S. 172) zu verfallen, den Versuch einer Beseitigung jenes „Irrthums" mit ehrlichen Mitteln unternimmt.

Nach Schluß des zweiten Haupttheils gibt der Verf. nach III.) eine kurze (S. 234—238) Skizze der Idee des Gottesreichs in der N. T.-lichen Literatur, worauf wir hier nicht näher eingehen, und schließt sodann seine Schrift mit einem ebenfalls kurzen IV. Theil (S. 238—242) über die Idee des Reiches Gottes in der Entwicklung des Christenthums. Auf diesen wenigen, aber inhaltschweren und zu erstem Nachdenken reizenden Seiten zeigt der Verf. zunächst, wie schon vom zweiten christlichen Jahrhundert an die Idee des Gottesreichs zu einem rein eschatologischen Begriffe umgeprägt durchaus in den Hintergrund tritt. An die Stelle treten einmal eine Reihe sehr mechanisch aufgefaßter, kirchlichen Zwecken dienender soteriologischer Begriffe und sodann der Begriff der in dualistischen Gegensatz zur Welt gestellten, vorwiegend einen cultischen statt ethischen Character an sich tragenden und die empirische Wirklichkeit mit der Idee identificirenden Kirche als einer mittlerischen Institution. Selbst ein Augustin in seiner Schrift „de civitate dei" ist nicht erhaben über diesen „groben Irrthum der Vereinerleung der (rechtgläubigen) Kirche mit der Reichsidee

Jesu“ (S. 239), bei welchem ein Umschlagen aus einseitigem Spiritualismus in den sinnlichen Realismus eines politisch-judaistisch gefaßten Gottesstaates nach dem Vorbilde der römischen Weltmonarchie (Innocenz III.) nichts Verwunderliches hat; wobei aber zugleich der lebendige Inhalt der Reichsidee (der Gedanke einer universellen Gemeinschaft der Menschen auf Grund religiös-ethischer Humanität) fast größtentheils der Kirche verloren geht.

Auch die Reformation hat nur bedeutsame Ansätze zur Wiederherstellung des großen Reichsgedankens Jesu in seiner Reinheit gemacht. Denn statt die empirische Kirche als zeitliche Erscheinung der Idee der Kirche zu fassen, stellt sie die ideale und die empirische Kirche äußerlich nebeneinander und beschränkt die Aufgabe der letzteren auf die religiöse Wahrheitsmittheilung und die Heiligung des Privatlebens, während sie das öffentliche Leben in Staat und bürgerlicher Gesellschaft sehr bestimmt von dem Religiösen (Geistlichen) unterscheidet und dem Bereiche des Weltlichen zuweist (S. 240). Die Folge hiervon für die Kirche war und ist: Verengerung ihres eigenen Gesichtskreises, Zurückziehung ihrer Thätigkeit von der Pflege der großen sittlichen Zeitaufgaben auf Cultus und Lehre und Zerstörung des Bewußtseins von dem Zusammenhang ganzer Gebiete menschlicher Geistesthätigkeit mit der Religion. „So wird die Kirche mehr und mehr außerhalb der großen Bewegung der Cultur gestellt, sie büßt das Bewußtsein um ihre weltgeschichtliche Stellung ein, ja sie wird theilweise zur Mumie“ (S. 241). Woher soll Heilung dieses Schadens kommen? Viele fragen sich ernstlich, ob nicht vielmehr der moderne Staat als Träger der großen Culturideen des Christenthums jetzt der wahre Vertreter der Idee Jesu vom Gottesreich, und daher die Kirche dem Tode geweiht sei? Allein man vergißt, daß der Staat, ganz abgesehen von seiner particulären Natur als Einzelstaat, sich doch vorwiegend auf dem Gebiete der Rechtsordnungen bewegt und daß die rein ethische Thätigkeit außerhalb seiner Sphäre liegt. Der moderne Staat hat also seine nothwendige Ergänzung an der ihre religiös-ethische Aufgabe begreifenden Kirche und an dem von ethisch-religiösen Ideen getragenen socialen Leben. „Die Idee des göttlichen Reichs im Sinne Jesu findet also seit der Reformation ihre Verwirklichung vielmehr auf verschiedenen Lebensgebieten“ (S. 242). Ob diese ehemals in der kirchlichen Gemeinschaft als ihrem Mittel- und Ausgangspunkte geeinigten, nunmehr aber durch die Schranken der Nationalität und der Institution und durch differente Tendenzen geschiedenen Lebensgebiete dereinst ihren einigenden Mittelpunkt finden werden, und ob dieser in einem neuen internationalen Staatswesen oder in einem universellen Vereinswesen oder in der regenerirten Kirche oder auch in einem organischen Verbande aller drei liegen wird, ist schwer vorauszusehen.“ — „Aber sicher ist, daß das Ideal eines universellen religiös-sittlichen Gemeinwesens, eines Gottesstaates im Geiste Jesu, auch gegenwärtig keine todte, bloß der Geschichte angehörige Vorstellung ist, sondern das große Ziel bildet, an dem die moderne Menschheit bewußt und unbewußt arbeitet“ (S. 242). — Ref. fügt diesen beherzigenswerthen Worten des Verf. nur noch den Wunsch bei, daß das Wittichen'sche Buch, welches in liebevoll eingehender Darstellung uns eine erhabene Fundamentalidee Jesu trefflich vor die Seele führt, den weiten Kreis ernster Leser finden möge, welchen es wegen seiner vielen Vorzüge verdient.

1. Ludwig Noack. Aus der Jordanwiege nach Golgatha. Darstellung der Geschichte Jesu auf Grund freier geschichtlicher Untersuchungen über das Evangelium und die Evangelien. In vier Büchern. Erstes Buch: Einleitung. Das hohe Lied vom barmherzigen Samariter. Zweites Buch: Das Senforn des Glaubens und der weltgeschichtliche Wunderbaum des Evangeliums. Mannheim 1870 bei J. Schneider. Auch unter dem Specialtitel: Die Geschichte Jesu des Nazaräers oder das hohe Lied vom barmherzigen Samariter. — Das Senforn des Glaubens an Jesus Christus als den Gottesohn und der weltgeschichtliche Wunderbaum des Evangeliums. —

Wir haben absichtlich alle diese Titel mit erwähnt; fügen wir noch hinzu, daß der bekannte vielschreibende Verf. unzufrieden mit dem „gallischen Hahn,“ „dem feinen Pariser Schalk,“ und der „derben deutschen Straußfeder,“ im „Muth zur vollen Wahrheit“ gegenüber dem „Frrweg nach Golgatha die richtige Wegspur“ an der Hand des „Evangeliums des Busenjüngers und des Paulinischen Evangeliums“ zeigen will, und daß er nun nachweist, daß jener Busenjünger Judas sei, dessen Evangelium dem vierten zu Grunde liegt, daß der Herr nicht auf Golgatha, sondern in Samaria-Sebaste gekreuzigt ist, daß die „Liebesthat des Judas erst durch den Judasfleck, den der zweite Evangelist in die Tradition der evangelischen Geschichte eingeführt hat, zum Verrath verkehrt und ohne Grund mit dem End frommen Absteheus besalbt worden ist,“ — dann wird ein Leser dieser sich hierauf beschränkenden Anzeige genug gewarnt sein, ein von einer toll gewordenen sogenannten wissenschaftlichen Kritik strotzendes Buch zu lesen, geschweige zu kaufen. Die Sache ist zu ernst, als daß man darüber lachen sollte. Wir können es nicht fassen, daß noch ein Verleger solch ein blödsinniges, ja auch stellenweise frivoles Buch drucken und verlegen kann.

- Ludwig Noack. Aus der Jordanwiege nach Golgatha. Darstellung der Geschichte Jesu auf Grund freier geschichtlicher Untersuchungen über das Evangelium und die Evangelien. In vier Büchern. Drittes Buch: Die Ermittlung zweier evangelischer Grundschriften aus dem Zeitalter der Apostel. Mannheim, Schneider. 1871. VIII. 333.

Was wir von den früheren zwei Büchern geurtheilt, gilt auch vom vorliegenden. Nachdem der Verf. über das Leben Jesu und die Evangelienfrage gesprochen, und sowohl an der Kritik Baur's wie des Mannes an der Leina, wie Reimarus II., als Homerus dormitans und anderer Kritiker gezeigt, daß sie das kritische Spiel mit falschen Würfeln gespielt, handelt er in der ersten Hälfte des Buches (37—236) vom kritischen Justizmord am vierten Evangelium, und kommt zu dem Resultat, daß demselben eine ächte Grundschrift, die er auch ausscheidet, zu Grunde liege, abgefaßt vom Judas Thaddäus (Lebbäus) um's Jahr 60; denn (S. 189) Judas sei nicht nothwendig Wiedergabe des hebräischen Jehudah,

sondern mag gar wohl als griechisch-jüdische Umschreibung des arabischen „wadd“ (Freund) gelten. Die Beinamen heißen Bujensohn und Herzenskind, was ganz zu der Umschreibung des ungenannten Jüngers passe, der auch sogar in mehreren Stellen des 4. Ev. als Judas genannt werde. Natürlich endet auch nach dieser Quelle das Leben des Herrn zwischen dem Tiberias-See und Samaria-Lafed. Seine Logoslehre hat er aus der im Todesjahre des Herodes in's Volksleben geschleuderten Brandfackel der „Himmelfahrt Moses“; das „Bereitetsein von Anfang der Welt her“ das hier von Moses ausdrücklich ausgesagt ist, wird vom Judas auf Jesus übertragen. — Die andere Hälfte (S. 337—383) will aus dem Lucasevangelium mit Hülfe des Marciontextes die Grundschrift herstellen. Nachdem er zum Nachweis seines Satzes, daß das Marcionevangelium eine in paulinischen Kreisen entstandene Schrift war, die den Geist der Pauluslehre athmete, (S. 250), die Achillesferse der Marcionkritiker bloßgelegt, stellt er den Text desselben fest, und bessert als Abfassungszeit das Jahr 69 auf 70, weil es noch keine Andeutung von der späteren Tradition gehabt, daß Jesus in Jerusalem seinen Tod gefunden, welche erst nach der Zerstörung Jerusalems angekommen sei. — Es ist aufs tiefste zu beklagen, daß die Evangelienkritik zu solchen Verirrungen gekommen, wie wir sie in den Schriften des Verf. finden; in seiner Hypothesensucht überbietet er in jeder Hinsicht den jetzt „zu Kreuz gekrochenen“ Bruno Bauer. Wie wenig seine Schriften in der Gelehrtenwelt Beachtung finden, scheint der Verf. selbst zu fühlen, darum sucht er in populären Zeitschriften, wie das „Ausland“ seine neuen geographischen Hypothesen an den Mann zu bringen, natürlich nicht, ohne auch seine vorigen Evangelienhypothesen als ausgemachte Wahrheit den Lesern vorzuführen. — Leider soll noch ein viertes Buch, die Apokalypse behandelnd, nachfolgen.

2. Tobler (J. R., V. D. M.) Grundzüge der evangelischen Geschichte. Zürich, Herzog. 1870. IV. 49.

Ein kleines Schriftchen voll von wunderlichen Ansichten, Citaten, Combinationen, in noch wunderlicherer Sprache in oft sich reimenden Sätzen geschrieben, will die Grundzüge der evangelischen Geschichte besonders auf Grund des Sinaiticus herstellen; darnach wird sie in folgenden Wendungen verlaufen: 1) der Aufgang der Vollenbung, 2) die Ausgänge des Herrn, 3) der Reichsantritt des künftigen Erben, 4) die Verfolgung, 5) die Frühlingsesterversammlung auf dem heiligen Berge, 6) die Wiederbringung des Verlorenen, 7) die Herbstversammlung und die nahen Stürme, 8) der neue Angriff und sein Verfolg, 9) der Rückzug dieses Weges, 10) die Vorbereitung zu der letzten Wendung, 11) des ewigen Reiches Antritt. Als Anhang folgt dann der Versuch der Neuerstellung der Reste der Urschrift, die in unserem vierten Evangelium noch erhalten sind in griechischem Text mit deutscher Uebersetzung. Da die Begründung des Ganzen erst nachfolgen soll, so kann natürlich hier nur eine Anzeige, nicht Kritik des Schriftchens gegeben werden, zur Characterisirung aber geben wir zwei kleine Proben, Abschnitt 5 beginnt: „Aus mancher älteren Kunde können wir ersehen, daß um die Zeit der Sonnenwende dem tyrischen Messias, dem *Ἡγναῖος* der Griechen, dem ältern Jupiter und Mars invictus der Römer, auch der ältesten Stammgotttheit des Civa-Garva (Dionysos und Poseidon) Indiens, dem Durchbrecher der

oberen Fluth ein Fest gefeiert ward, am liebsten auf Promontorien des Wogenstrandes — u. s. w. u. s. w. — Da war ein Leben auf dem Berg zu schauen, ob dem es Manchem möchte heimlich grauen! Der *πονηροι* gab es wohl viele dort und ihrer Spitze (*ὁ πειράζων*) galt des Herrn Wort (Luc. 4, 4).“ — Die Neuerstellung des Textes umfaßt 3. B. folgende Stücke aus dem Ev. Joh. Cap. II.; 19—27. II. 1—5, 7, 8, 12—16, 18, 19, 20. IV. 45—47, 2, 5, 6, 8 u. s. w. Der Anfang der Uebersetzung Joh. 1, 1, 19 ff.: Er der Starke! Und so das Zeugniß des Jochanan, als die Juden von Jerusalem Priester und Leviten sandten ihn zu befördern: Wer bist du?! Und er gelobte, war's nicht ab; Ich nicht der Christus! Und wiederum sie anherrschten: „Was denn (der) Elia?“ Da sagt er: „Nein!“ (oder) „der Prophet du?“ Und die Antwort: „Nein!“ Ich eine Stimme, sagt er, jenes Rufes in der Trift: öffnet den Weg des Herrn!“ — Nach der dargebotenen Probe können wir den Verf. nicht ermuntern, nachfolgende Beiträge zur evangelischen Geschichte zu liefern.

3. Adolph Treblin (Diaconus zu Bernhardin in Breslau). Die Lehre Jesu nach den drei ersten Evangelien. Vortrag im Breslauer Protestantenverein. Breslau, Marusjke u. B. 1870. S. 49.

Da die Forschung der Kritik ehrfurchtsvoll vor einem heiligen Kern stehen geblieben ist, nämlich vor den Reden Jesu in den ersten drei Evangelien (vor allen Reden?) will der Verf. den Inhalt der darin von Jesu, dem Meister in der Form der Rede, ein Dichter, wie ein Redner darlegen, und will dabei wie Jesus vom Innern ausgehen; daher zuerst ein Blick in das Menschenherz, nach dem Gleichniß vom Säemann. Jesu Auffassung ist keine optimistische, auch keine menschenfeindliche und pessimistische; freilich auch nicht die gemüthliche vom totalen Unvermögen zum Guten. Mit dem von Johannes dem Täufer aufgenommenen Worte „Reich Gottes“ bekennt sich Jesus als Messias, und bekämpft die practischen Materialisten und die flachen Moralisten, und bezeichnet die Pflicht der Ausbildung und Veredlung der Seele als den Weg, eine Pflicht, die nicht in ein äußeres Thun zu setzen ist, sondern in die Gesinnung, das Herz, denn die Sittlichkeit der Menschen ist nicht Reinheit von Frevelthaten, „sondern Reinheit des Herzens.“ Der Angelpunct des Herzens und der Lehre Jesu ist aber der Name Gottes als „Vater,“ welcher die Sünde der in Schwachheit Fehlenden vergiebt, jeder hat Theil an der Erlösung, der durch Jesu Wort und Sendung sich erwecken läßt zur Erhebung über das Irdische. Nicht ein politisches Reich zu gründen war Jesu Absicht; sein Ruhm bleibt, diese Versuchung von sich gewiesen zu haben, sein Reich — ein innerlich großer Gedanke wollte sich auf Gewissensfreiheit gründen. In den Irthum der Zukunftsreden wollte sich der Verf. nicht hineinwagen; er weist schließlich (S. 36—39) auf einen nicht unwichtigen Ausläufer, auf die Lehre von der Person Jesu; statt aber in wenigen Zügen denselben darzulegen, beklagt er nur die große Verschiedenheit der Auffassungen der Namen Sohn Gottes und Menschensohn (= Messias oder Erlöser), welche Mannigfaltigkeit Jesus selbst sanctionirt habe, indem er sagt: Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, daher denn auch kein Mensch ihn erkennen noch für ihn eine vollgenügende Formel finden werde. — Schließlich kommt dann noch eine Apologie des Protestantenvereins. — Der Standpunct, das wird zur Genüge aus den

angeführten Grundgedanken erbellen, ist der des Rationalismus, der weil er von der Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts (2017, 2001) nichts wissen will, das „thut Buße“ ignoriert und die Fälschung heitigt. Daher er denn auch das Bekenntniß zu Christo, von dem Jesus in den ersten Evangelien vom Anfang an Alles abhängig macht, als unwichtig, ja unnöthig hielt. Es ist auch dieser Vortrag, wie so viele gleicher Art aus demselben Kreise, ein trauriges *testimonium paupertatis* nach jeder Beziehung.

4. Wolsfg. Friedr. Geß (Dr. theol., Prof. zu Breslau). Der Stufengang in Jesu Unterweisung seiner Jünger. Basel, Bahumaier 1869.

Der Verf. betont gegenüber der Gewohnheit, die Geschichten Christi zu betrachten, die Nothwendigkeit die Geschichte Jesu als Ganzes in der Aufeinanderfolge, im Zusammenhange in's Auge zu fassen. Nachdem er dann kurz einen geordneten Ueberblick über das öffentliche Leben des Herrn gegeben, will er die Methode seiner Unterweisung aufzeigen, welche zwar auch im Johannes (Ev. leise angedeutet, aber doch aus den ineptischen am klarsten erkennbar ist. Es sind zwei Hälften zu unterscheiden, den Scheidepunkt bildet die bei Cäsarea Philippi an die Jünger gerichtete Frage: Wer jaget denn ihr, daß des Menschensohn sei? Die treffende Antwort des Petrus belehrte ihn, daß er das erste Ziel seiner Unterweisung, sie von seinem Königthum zu überzeugen, erreicht; jetzt beginnt er das zweite schwierigere Thema: sein Leiden und Sterben; bis dahin nur ganz leise Andeutungen; von jetzt ab die Sache selbst, ihre Nothwendigkeit, später der göttliche Zweck; damit verbunden spricht er von seiner Wiederkunft, und zwar zuerst über die lange Einsamkeit der Gemeinde, seine unsichtbare, aber wirkungsreiche Gegenwart und seine plötzliche Offenbarung, später was in der Zwischenzeit und bei der Wiederkunft selbst sich ereignen werde. Eine neue abschließende Stufe war bedingt durch seine Auferstehung. Seitdem nennt er sich nicht mehr Menschensohn; weil jetzt der Eindruck seiner Majestät der vorherrschende ist, so gebraucht er die höchsten Ausprüche über seine Gotteskindschaft. — Es ist ein höchst anregender Vortrag, der viele Sichtblicke in die Reden des Herrn dem Leser darbietet, daher er dem empfohlen werden kann, der nicht des Verfassers größeres seitdem erschienenen Werk von der Person und dem Werke Christi zum Gegenstand des Studiums machen will.

5. Adolf Jauf (cand. theol.) Wahrheit oder Täuschung? Drei populäre apologetische Vorträge über die Auferstehung Jesu mit Beziehung auf Renan, Strauß u. A. Stuttgart, Steinkopf 1870.

In sehr anschaulicher und für das christliche Volk lehrbakter Weise sucht der Verf. die geschichtliche Thatfache, daß die Apostel und ersten Christen an die Auferstehung Jesu geglaubt haben, zu erklären; er behandelt zunächst die ordinärste Art und Weise die Petrugstheorie, dann die Scheintodtheorie Schleiermachers, darnach die Wissenstheorie bei Renan und besonders eingehend bei Strauß; wobei er zu sprechen kommt auf die Abfassungszeit und die Widersprüche in den Evangelien, auf das Wesen der Vision, und auf die Bekehrung des Paulus. Nachdem er sodann im dritten Vortrage gezeigt, daß die Jünger nach den Gesetzen

des Seelenlebens keine Visionen des Auserstandenen haben konnten, sprechen ihm außerdem noch gegen die Annahme derselben die Zeit, der Ort der Visionen, die Anzahl derer, welche die Visionen sahen, und endlich das leere Grab; auch Schenkels unklare Auffassung wird kurz erörtert. So wenig wie ohne die Thatsache der Auferstehung der Glaube der Jünger an Jesus den Messias zu begreifen ist, ebenso wenig und noch weniger die Wirkungen dieses Glaubens auf die erste Zeit und die ganze Weltgeschichte. — Zum Schluß handelt der Verf. noch kurz von der Bedeutung dieser Thatsache. — Das Schriftchen kann nach Inhalt und Form wohl empfohlen werden.

6. Louis Thomas (pasteur, D. T.), *Résurrection de Jésus-Christ; étude biblique.* Genève 1870. XVI. 376.

Der Verf., welcher sich schon durch dogmatische Studien über den ersten Brief des Johannes (Genf 1849), durch eine dogmenhistorische Arbeit „über die helvetische Confession“ (1853), durch „eine Skizze einer Encyclopädie der theologischen Wissenschaften“ bekannt gemacht hat, bietet in dem vorliegenden Werk einen Vorläufer zu weiteren Studien über die Auferstehung Jesu Christi, an die er demnächst sich machen will; an den vorliegenden ersten, vorwiegend exegetischen und historischen Theil soll sich ein zweiter: dogmatischer, kritischer, apologetischer und polemischer anschließen, und diesem ein dritter, eigentlich apologetischer folgen, in dem er die Folgen der in Rede stehenden Thatsachen entwickeln will.

Der erste Theil behandelt die That selbst und zwar in vier Abschnitten: die Weissagungen des Herrn von der Auferstehung; den Tod des Herrn, das Begräbniß und schließlich die Auferstehung. Der erste und vierte Abschnitt ist vorzugsweise exegetisch; der Verf. bespricht die hergehörigen neutestamentlichen Stellen, der zweite und dritte sind vorwiegend historisch; zu ihnen gehören auch zwei Tafeln, ein Plan von Jerusalem und dem heiligen Grabe, und ein Anhang über die zweite Mauer von Jerusalem, beides von Dr. Pierotti.

Im ersten Abschnitt behandelt der Verf. exegetisch die Stellen, in welchen der Herr weissagend von seiner Auferstehung geredet hat. Er zieht dahin das Wort vom Abbrechen des Tempels, wobei der Verf. größeres Gewicht auf das Demonstrativum hätte legen sollen; vom Jonaszeichen, ferner Joh. 6, 61—64, wo mehr von der Himmelfahrt des Menschensohnes die Rede ist, nach der Unterredung bei Cäsarea Philippi (Matth. 16); von der Verklärung, weil er in ihr eine Thatweissagung auf die Auferstehung findet, in Marc. 9, 30 ff. und Joh. 10, 17 ff., Marc. 10, 32 ff. und Par.; in den Abschiedsreden nach Joh.; vor dem Leiden in Gethsemane; vor dem hohen Rath (von seinem Eigcn zur Rechten Gottes und seinem Wiederkommen). — Der Verf. behandelt diese Stellen, nach der Seite insbesondere, als sie Licht werfen auf die Thatsache, welche sie direct oder indirect weissagen, ohne sich auf abweichende Auffassungen, namentlich, was sehr nothwendig schon in diesem Theile seiner Arbeit gewesen wäre, ohne sich auf die Kritik einzulassen, welche die genannten Stellen entweder durch Erklärung oder andere kritische Operationen ihres weissagenden Characters zu berauben sich anstrengt. Außerdem aber hätte der Verf., wenn er in weiterem Umfange auch indirecte Zeugnisse heranzuziehen für nöthig hielt, — noch eine Reihe anderer Stellen nicht unberücksichtigt lassen dürfen; z. B. die Stellen bei Joh., die von

der Erhöhung des Menschensohnes handeln; ein Ausdruck, der zwar zunächst auf seine Erhöhung am Kreuz geht, aber ohne die nachfolgende Auferstehung nicht hätte gebraucht werden können; die vom Weizenkorn, das ersterben muß, um viele Frucht zu bringen, (besonders wichtig); auch der Befehl des Herrn an seine Jünger, über seine Verklärung zu schweigen bis nach seiner Auferstehung, ist nicht genügend beachtet. Endlich hätten wir's für nothwendig erachtet, die Bedeutung dieser Weissagungen in ein helleres Licht zu setzen.

Der zweite Abschnitt handelt vom Tode des Herrn, und zwar zunächst vom Tage desselben nach dem 4. Ev., den drei ersten, der Kirche des zweiten Jahrhunderts, der jüdischen Tradition; der Verf. zeigt sich in diesem Abschnitt im Ganzen recht vertraut mit den neueren Untersuchungen in Deutschland. Ohne die Sache selbst weiter zu fördern oder überhaupt entscheiden zu wollen, hofft er noch eine demnächstige Entscheidung der Frage; er selbst hält den 14. Nisan für den Todestag. Darauf handelt er vom Ort seines Todes und schließlich in einfach geschichtlicher Erzählung vom Tode selbst, ohne auf die vielen exegetischen Schwierigkeiten weiter einzugehen. Die ausgezeichnete Schrift Steinmeyer's über die Leidensgeschichte des Herrn (Berlin 1868), scheint dem Verf. noch nicht bekannt gewesen zu sein.

Im dritten Abschnitt spricht der Verf. vom Begräbniß des Herrn und zwar von diesem selbst, der Wache des Grabes und dem großen Sabbath des Menschensohnes. — Der ausführlichste Abschnitt ist der vierte, die Auferstehung Jesu. Hier behandelt er die Berichte nach den vier Evangelisten, Apostelgesch. 1, 1—12, 1. Cor. 15 und die von Pauli Befehlung. Wie in früheren Fällen übersetzt er die Stellen aus dem Grundtext und begleitet sie dann mit kritischen und exegetischen Bemerkungen zum Verständniß. Den Schluß des Marcus Ev. hält er für authentisch; auf die vielen schwierigen exegetischen Fragen läßt er sich nicht ein; am Ende jedes Abschnittes zählt er die Hauptmomente auf, um hernach durch Vergleichung die Uebereinstimmung in allen Hauptpunkten darthun zu können. Demnächst untersucht er die Beschaffenheit des Leibes des Auferstandenen, ein Abschnitt, der, wenn er auch nicht gerade neue Gesichtspunkte darbietet, doch wegen seiner Klarheit und Uebersichtlichkeit mit zu dem Besten im Buche gehört, was wir rückhaltlos anerkennen, ungeachtet wir mit dem Resultat nicht einverstanden sein können. Aus den bekannten Stellen sucht er zunächst zu erweisen, daß der Leib des Auferstandenen derselbe gewesen, von derselben Beschaffenheit als vor der Auferstehung, daß Jesus in den 40 Tagen nur die eine Aufgabe gehabt, *de convaincre ses disciples de sa résurrection et de leur donner ses dernières instructions* — et c'est pour cela, qu'il ne devait point encore être glorifié, monter vers son Père. Es war ein transitorischer Zustand über den viele Fragen z. B., wo er sich während dieser Zeit aufgehalten, u. s. w.

nicht beantwortet werden können; — *un état d'abaissement et de condescendance, mais infiniment moins que l'état qui l'avait précédé: il n'y avait plus de souffrance, mais il n'y avait point encore plénitude de gloire auprès du Père céleste.* Um nun die Eigenthümlichkeiten in den Ostererzählungen zu erklären, beruft er sich, wie das schon die alten Kirchenväter und die altkirchlichen Dogmatiker vielfach gethan auf *la libre disposition de sa puissance miraculeuse*. Allein dabei verkennt der Verf. den großen Unterschied in der Seinsweise Jesu vor und nach seiner Auferstehung — wie in den berich-

teten Thatsachen selbst. Das Leben in der Wüste, der Wandel auf dem Meere, die Verklärung sind übernatürliche Vorgänge an dem irdischen Leibe Jesu; aber am Auferstehungsleibe Jesu finden wir Erscheinungen, welche weil sie in einem inneren Widerspruch stehen, dadurch nicht erklärt werden können. Sodann aber wird die Auferstehung nicht blos in die Wiederbelebung des irdischen Leibes gesetzt werden dürfen, wenn anders nicht der Apostel 1. Cor. 15 vergeblich auch zur Erklärung dieser Erscheinungen geschrieben haben sollte. Mit Recht erklärt sich der Verf. gegen Nothe und Ewald, von denen jener meint, Jesus habe den bereits abgelegten Leib auf kurze Fristen zu bestimmtem Zwecke wieder angelegt, dieser die alttestamentlichen Theophanien heranzieht; mit größerem Recht gegen die, welche ein allmähliges Werden des verklärten Leibes behaupten; aber er verkennt das wichtige Moment das bei diesen allen zu Grunde liegt, daß mit der Auferstehung auch Jesu Leiblichkeit in ein anderes Stadium getreten sei. Es würde zu weit führen, hier weiter auf die Begründung unserer Ansicht einzugehen und die des Verf. zu widerlegen. Es wird nicht nöthig sein, den Verf. auf die, dieselbe Frage nach der Auferstehung Jesu Christi behandelnde ausgezeichnete und an neuen Gesichtspunkten wie Auffassungen lehrreiche und scharfsinnige Schrift Steinmeyers (Berlin 1870) zu verweisen, aus welcher auch für den vorliegenden Theil der Verf. viele Berichtigungen und Ergänzungen entnehmen dürfte. Wir schließen diese Anzeige mit der Anerkennung, daß der Verf., recht bewandert in der neueren deutschen theologischen Literatur auch die französische, die denn freilich recht spärlich ist, berücksichtigt, daß er, wenn auch nicht in die Tiefe eindringend und neue Bahnen brechend, doch mit besonnenem Urtheil die vorhandenen Forschungen gelichtet und benutzt und in lebhafter und klarer Darstellung die gesicherten Resultate für einen gebildeten Leserkreis dargelegt hat.

Magdeburg.

Schulze.

Des Apostels Paulus Sendschreiben an die Galater. Ein Freiheitsbrief für die Christenheit, ausgelegt von Dr. Friedrich Brandes, reformirten Pfarrer zu Göttingen. Wiesbaden. C. W. Kreidels Verlag. 1869. Neue Titelausgabe, 1871.

Diese Schrift, die etwas spät hier zur Anzeige kommt, will kein wissenschaftlicher Commentar sein, sondern nur „auf wissenschaftlicher Grundlage“ den kostbaren und unvergleichlichen Apostelbrief für gebildete Christen, überhaupt für die christliche Gemeinde auslegen. Sie löst auch diese Aufgabe insofern glücklich, als sie den mitunter so schwierigen Gedankengang des Briefes sowohl im Ganzen, als im Einzelnen in klarer lichtvoller, auf wissenschaftlicher Durcharbeitung beruhender Weise und dabei in einer jedem Gebildeten verständlichen, und doch keineswegs in den blos erbaulichen Ton verfallenden Sprache entwickelt. Gut und besonnen ist auch z. B., was bei Cap. 2 über das Verhältniß des Briefes zu der Apostelgeschichte gesagt wird; der Nachweis der Uebereinstimmung der beiderseitigen Angaben scheint uns im Wesentlichen gelungen zu sein. Und so würden wir denn namentlich jedem Nichttheologen, der mit dem Galaterbrief und seinen Wahrheiten sich vertraut machen will, diese Auslegung gern als eine solche empfehlen, die seinem Bedürfniß entspreche, wenn wir nicht zu unserm Bedauern sie gerade in den Grundanschauungen für eine nicht objectiv verfahrenende, sondern aus

vorgefaßter Meinung das auszulegende Schriftwort gründlich mißdeutende erklären müßten. Der Verf. rühmt sich zwar, die Grundsätze, welche ihn bei der Arbeit geleitet haben, seien die der völligen Unbefangenheit dem auszulegenden Schriftwerk gegenüber gewesen, allein gerade diese Unbefangenheit ist es, die wir vermissen. Seine Schrift ist zu viel Tendenzschrift, als daß sie eine unbefangene Auslegung sein könnte. Als einen „Freiheitsbrief für die Christenheit“ bezeichnet er den Brief auf dem Titel, und will ihn als solchen laut Vorrede den Gemeinden bieten. Nun ganz gewiß ist er und bleibt er das, aber nur nicht etwa im Sinn des sich so nennenden „Protestanten-Vereins.“ An diesen aber, und an seine bekannten Schlagworte gegen Hierarchismus, Orthodoriemus, Dogmatismus erinnert nur allzu sehr mande Expectoration des Verfassers. Unser Brief ist ja freilich ein durch und durch polemischer, aber der Polemik des Apostels gegen die „Judenthümer,“ wie der Verf. sagt — schiebt sich hier, wie uns dünken will, bewußt oder unbewußt zu sehr die eigene Polemik des Auslegers gegen die kirchlichen Richtungen unter, die er meint bekämpfen zu müssen. So, wenn er gleich in der Vorrede sagt, es werden in unserem Brief jene Bestrebungen, die christliche Gemeinschaft wieder an niedrige, menschliche Autoritäten zu binden, anstatt an die eine göttliche, an die sie allein gebunden sein soll, als dieselben zum ersten Male hervortraten, beleuchtet und zurückgewiesen, so trägt er doch gar zu deutlich und zu schnell seine eigene Polemik auf den Apostel über. Denn dieser sieht in dem Gesetz, das er den Christen nicht mehr aufgelegt wissen will, nicht etwa eine „niedere, menschliche Autorität,“ sondern erkennt auch in ihm eine göttliche Anstalt, die ihre volle Berechtigung in der Heilswirtschaft hatte, aber allerdings nur von transitorischer Bedeutung für das religiöse Leben war; so daß ihre Zeit jetzt vorüber ist für den, der im Glauben an Christum steht. — Unbefangen ist nun aber die Auslegung, die der Verfasser gibt, namentlich nicht gegenüber den Fundamentaldogmen christlicher Lehre, die zugleich gerade Fundamentaldogmen unseres Briefes sind, gegenüber der Lehre von der Versöhnung durch den Tod Christi und von der Rechtfertigung durch den Glauben. Er meint freilich für seine Auslegung das Schriftwort auf seiner Seite zu haben, trägt aber in Wahrheit Anschauungen herein, die mit den sichersten Ergebnissen einer unbefangenen Exegese streiten, die etwa für Ausdeutungen oder Weiterbildungen der betreffenden Lehre gelten könnten, nimmermehr aber den ursprünglichen Sinn des Apostels wiedergeben.

Die vermeintliche völlige Unbefangenheit erweist sich so als eine starke dogmatische Befangenheit. So giebt er sich bei R. 1, 5 und 3, 13 alle Mühe, jede satiefactorische Bedeutung des Todes Christi wegzudeuten und die Meinung, „als ob durch denselben in Gott selbst eine Veränderung hätte zu Wege gebracht werden müssen oder sollen, zu widerlegen. Die Bedeutung reducirt sich bei ihm im Wesentlichen darauf, daß durch ihn als eine That des vollkommensten Gehorsams gegen Gott unser sündiges Gesamtsein gerichtet worden ist, und wir also, von Abscheu gegen dieses erfüllt, uns bewogen fühlen müssen, uns ganz an Christum hinzugeben, um der Machtwirkung seines Geistes unterworfen, mit derselben Gesinnung durchdrungen zu werden, die in ihm sich als Treue bis zum Tod bewährt hat. Wenn so ein höheres Lebensprincip in uns zu Kraft kommt, so hat das Gesetz dann keinen Anspruch mehr an uns, weil wir dem im Gesetz ausgedrückten Gotteswillen gemäß uns verhalten; wir sind also auch seinem

Kluch nicht mehr verfallen und insofern hat uns Christus vom Kluch des Gesetzes losgekauft. — Daß aber eine solche Erklärung keine Auslegung der betreffenden Stellen ist, sondern ein Hineinlegen eigener Gedanken, bedarf keines Beweises. Freilich „läuft bei Christo Alles darauf hinaus, daß ein neues Leben in uns entsteht;“ aber dieser terminus ad quem hat zu seiner Voraussetzung einen terminus a quo, der viel tiefer liegt, als der Verf. annimmt. Zu einem neuen Leben hilft uns Christus nur, weil er wirklich, d. h., in einem ganz anderen Sinn noch, als der Verf. meint, ein „Kluch für uns geworden,“ d. h. dem in diesem Kluch sich manifestirenden Zorn Gottes über unsere Sünde unterstellt war. Nur so gefaßt kommt der Begriff des Kluchs des Gesetzes zu seinem Recht; nur so gibt es überhaupt eine Veröhnung, deren Begriff im Grund vollständig aufgehoben ist durch die Fassung unserer Stelle, die der Verf. gibt.

Das Gleiche gilt von dem Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben.

Nicht die Wurzel eines neuen Lebens ist dieselbe nach ihm, sondern Folge und Frucht; der Mensch erhält im Glauben ein neues, höheres Leben und deshalb und damit ist er gerechtfertigt. Gegen die Fassung der δικαιiosis als eines actus forensis und der *πίστις*, als der manus apprehendens meritum Christi, um diese die Sache am kürzesten bezeichnenden termini zu gebrauchen, wird in einer Weise polemisirt, die denn doch wenig Verständniß von der tiefen soteriologischen Wahrheit dieser Begriffe verräth. — Natürlich die Begriffe: Veröhnung, Glaube, Rechtfertigung hängen alle aneinander und wird der eine alterirt oder weggedeutet, so muß auch der andere wesentlich alterirt werden. Wenn irgend etwas falsch ist, so ist es die Erklärung der Hauptstelle 2, 16. In *πίστις Ἰησοῦ* ist *Ἰησοῦ* *Νεῖρο* nach dem Verf. Gen. subj., der Glaube den Christus hat, d. i. die ihn ganz erfüllende Gottesgesinnung, in der er als der Heilige Gottes treu bis zum Tod gewesen ist, denn *πίστις* wird gut rationalistisch als Treue u. gegen Gott erklärt. Diese seine Gesinnung nun schafft die Rechtfertigung; sie ist das was Gott wohlgefällt, wodurch den Forderungen göttlicher Gerechtigkeit genug geschieht, sie ist „die Gerechtigkeit Gottes selbst, wie sie in dem Menschen als dem Ebenbild Gottes wohnen soll; — und diese selbe Gesinnung, die der Glaube Jesu Christ“ ist, kommt nun durch ihn und die Macht seines Geistes auch in den Seelen der Seinigen zu Stande, so daß diese nun dadurch auch als Gerechte vor Gott erscheinen. Und eben weil wir dieß Vertrauen zu Christo haben, daß er es ist, der uns nach Gottes Willen dazu gesetzt ist, durch ihn von Grund aus erneuert und so mit Gott veröhnt zu werden, eben deshalb — glauben wir nun auch an ihn d. h. vertrauen uns ihm an, geben uns ganz an ihn und die Macht seines Geistes hin. — Als ganz unglücklich müssen wir auch die Erklärung, die der Verf. von der bekannten *crux interpretum* R. 3, 19—21 gibt, bezeichnen. Einmal in R. 19 soll der *μεσίτης* der Priester (richtiger der Priesterstand) sein, der nach dem Gesetz die Mittelsperson zwischen Gott und dem Volk sein sollte. Das Gesetz, als enge Schranke nothwendig für den Kindheitszustand des Volkes wegen der immerfort drohenden Neigung zum Abfall von Gott, sei aber deshalb in die Hände des mittlerischen, zwischen dem Volk und seinem Gott stehenden Priesterthums gelegt worden, damit das Wächteramt von diesem geführt und die vorkommenden Uebertretungen immer aufs Neue gesühnt und wieder beseitigt würden. — Das Priesterinstitut ist freilich durch das Gesetz geschaffen worden und ist ein wesentliches Ingrediens desselben, aber davon, daß das Gesetz in die

Hände der Priester gelegt werden sei, lesen wir nichts. Und wenn *μεσίτης* hier Priesterstand bedeuten sollte, so müßte Paulus dieß doch andeuten oder geradezu sagen. So verhüllt, so wenig deutlich könnte er einen Satz, wie den von der Mittlerschaft der Priester, der vorher nicht vorbereitet ist und von dem nachher nichts mehr verlautet, nicht bringen. V. 20 soll dann einen Einwand der Gegner enthalten, die sagen wollen: allerdings verhält es sich so mit dem Gesetz wie der V. 19 sagt; aber eben deshalb ist es auch immerfort noch nothwendig. Denn noch immer sind die beiden Parteien, Gott und sein Volk da; Gott ist ja der Eine und der Mensch ist der Andere, und dazu ist nun das Gesetz mit seinem priesterlichen Mittler da; das ist sein Zweck, die noch immer nothwendige Vermittlung zwischen Gott und den Menschen zu Stande zu bringen. — Allein wer sieht nicht, daß in diese Schlussfolgerung der erste Satz *ὁ δὲ μεσίτης ἐρὸς οὐκ ἔστιν* gar nicht paßt, jedenfalls ganz müßig wäre? Zu was brauchten denn jene Vertheidiger des Gesetzes und des Priesterthums etwas über den Begriff eines Mittlers zu sagen und wie sollten sie vollends das einem Paulus entgegenhalten? Das würde ihnen ja Niemand bestritten haben und bestreiten wollen und aus dem, daß überall wo ein Mittler ist zwei sein müssen, folgt ja noch nicht dies Umgekehrte, daß überall wo zwei sind ein Mittler sein, vollends nicht, daß ein solcher immer vorhanden sein und bleiben müsse. Das ist es aber, worauf es ankäme. Die Gegner müßten also etwa einwenden *ὁ δὲ θεὸς μὲν εἰς ἔστιν, ὁ δὲ λαὸς πλεοὺς ἔστιν. δύο δὲ οὐκ εἶναι ἀνεν μεσίτου*, kurz etwas ganz Anderes, als was hier steht. — Der Schluß nun, den die Gegner aus dem von Paulus selbst über die Bedeutung des Gesetzes in V. 19 Zugestandenem mit V. 20 machen wollen, soll der sein, daß das Gesetz immerfort noch nothwendig sei, ja daß es eben gemäß und in Folge der Verheißung Abrahams gegeben sei, den Zweck habe, diese Verheißungen zu verwirklichen und die von Gott Abgewichenen zu dem zu machen, was sie nach der Verheißung sein sollten, zu einem Volk Gottes. Diese Schlussfolgerung der Gegner, das Gesetz sei also gemäß den Verheißungen Gottes, soll von Paulus im V. 21 in der Frage: *ὁ οὐν νόμος* ausgesprochen sein. Wir fragen freilich verwundert: spricht er denn nicht vielmehr die entgegengesetzte Folgerung hier aus? bekommen aber die überraschende Antwort, der Text müsse hier verderbt sein, es müsse vielmehr gelesen werden *κατὰ τὰς ἐπαγγελίας*, also *κατὰ* mit Acc. = gemäß. Und fragen wir nach einem Beweis dafür, so ist die ebenso überraschende Antwort: ein Späterer konnte es, wenn man den gesetzlichen Geist bedenkt, welcher schon im Lauf des 2. Jahrhunderts sich überall in der christlichen Kirche wieder geltend machte, doch sehr anstößig finden, daß Paulus geschrieben haben sollte: „es sei ferne, daß das Gesetz den Verheißungen Gottes gemäß gegeben sei,“ und das konnte ihn leicht verleiten, den ursprünglichen Accusativ neben *κατὰ* in den Genitiv zu verwandeln, und so den Anstoß zu beseitigen und diese Veränderung wurde die allgemein aufgenommene — weil sie dem Geist jener Zeiten völlig entsprach! — und setzen wir hinzu — ein noch Späterer will dann glücklich diese Veränderung wieder beseitigen, weil sie ihm anstößig ist und dem Zeitgeist, der ihn beherrscht, so gar nicht entspricht!

Doch auch ein Beweis für diese Textverbesserung wird geliefert. Sie soll absolut gefordert sein durch den 2. Theil von V. 21: Denn wenn ein Gesetz gegeben worden wäre u. Dieser Satz will ohne Zweifel leugnen, daß es ein Gesetz gebe, welches die Kraft habe, lebendig zu machen, und die Gerechtigkeit zu ver-

leihen, d. i. also die dem Abraham gegebene Verheißung zu erfüllen, aber zugleich soll derselbe — vergl. „denn“ — eine Begründung des Vorhergehenden sein, eben des Ausrufs: „das sei ferne“, womit der Apostel die in der vorausgehenden Frage aufgestellte Behauptung in Betreff des Gesetzes auf das entschiedenste verwerfen will. Aber würde es nun nicht ein baarer logischer Unsinn sein, zu behaupten, das Gesetz sei deshalb nicht gegen die Verheißungen, weil die Verwirklichung dieser Verheißungen nicht durch das Gesetz kommen könne?“ — Ganz gewiß wäre das ein logischer Unsinn, aber nur ist es nicht unser Text, der diesen Unsinn ausspricht, sondern dieser wird hineingelegt. Der Satz, wenn ein Gesetz gegeben wäre, begründet in ganz verständiger Weise das Vorhergehende, das sei ferne! — und bei der allein bezeugten Lesart wird es daher vorerst sein Bewenden haben. Was Paulus so klar und entschieden lehrt, ist, daß das Gesetz mit den Verheißungen nicht im Widerspruch steht, so wenig es freilich ein Recht hat, sich an ihre Stelle zu setzen und sie zu verdrängen und dabei wird es bleiben.

Weinäberg.

Schmoller.

Historische Theologie.

Eulogius und Alvar. Ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte aus der Zeit der Mauren. Von Wolf Wilhelm Grafen von Bandissin, Dr. philos. Leipzig, Gruner 1872. 8. VIII. 213 S.

Es ist ein verhältnißmäßig wenig bearbeitetes, nichtsdestoweniger höchst interessantes Gebiet — nicht blos der mittelalterlichen Kirchen- als vielmehr der allgemeinen Religions- und Kulturgeschichte, in welche die vorliegende Schrift uns einführt, die Geschichte des großen Religionskampfes zwischen Christenthum und Islam, zwischen Kreuz und Halbmond. An der Schwelle des Alterthums und Mittelalters, auf der Grenze der beiden Welttheile Asien und Africa beginnt jener Kampf der beiden monotheistischen Weltreligionen, der Religion der Erlösung und des neuen Gesetzes, der Religion des Welttheilandes und des falschen Propheten. Er braust hin über die Wiegenländer des Christenthums, bedroht eine zeitlang gleich stark die altersschwache Griechischkirche wie die jugendlichen germanischen Volkskirchen mit dem Untergang, findet dann zuerst in dem christlich-germanischen Frankenreich einen Damm, aber nur um in immer neuen Phasen auf dem westlichen wie dem östlichen Kriegstheater das ganze Mittelalter hindurch sich fortzusetzen und um schließlich auszulaufen in die „orientalische Frage“ der Gegenwart. Nur eine einzelne, zwar dem Kirchenhistoriker schon bisher nicht unbekannte, aber in ihren tieferen Zusammenhängen und ihrem genaueren Verlauf noch wenig erforchte Episode dieses Religionskampfes ist diejenige, welche an die beiden Namen Eulogius und Alvarus sich knüpft, der blutige Verfolgungssturm, der 1½ Jahrhunderte nach der maurischen Eroberung Spaniens, um die Mitte des 9. Jahrhunderts unter den umajjadischen Emiren Abdarhaman II. und Mahamed, über einen Theil der spanischen Christen hereinbricht und der dann das Vorspiel und die Einleitung bildet zu den Jahrhunderte langen Glaubens- und Freiheitskämpfen der christlichen Spanier wider die maurische Fremdherrschaft. —

Dem Verfasser vorliegender Schrift, der durch alttestamentliche Studien zum Arabischen, durch's Arabische zur maurischen Periode der Geschichte Spaniens geführt worden ist, gebührt das Verdienst, auf Grund eines umfassenden und gründlichen Studiums christlicher und muhamedanischer Quellen und mit Benutzung älterer und neuerer Literatur, insbesondere der bahnbrechenden Forschungen des Penderer Professors Dozy, zum erstenmal eine ebenso gründliche Erforschung als anziehende Darstellung jener Ereignisse und der darin handelnd oder leidend beteiligten Hauptpersonen gegeben zu haben. Er theilt seinen Stoff in 6 Capitel: 1) Vorgeschichte, die Christen unter der Maurenherrschaft; 2) Eulogius und Alvars Jugend, Lebensstellung, Charakter und Schriften; 3) Alvar und die inneren kirchlichen Verhältnisse Reste des Adoptianismus, neue Lehrbildungen, der Apostel Podo; 4) der Kampf zwischen Christenthum und Islam, Märtyrer unter Abdarhaman II., unter Muhammed, des Eulogius Wahl zum Erzbischof von Toledo, sein Tod (859, d. 11. März); 5) Alvars letzte Jahre (das Jahr seines Todes ist unbekannt, wahrscheinlich 861); 6) Nachflänge und Ausflänge der Martyriumzeit, Abt Samson und die letzten Märtyrer. Von den vier angehängten Beilagen ist besonders die erste zu nennen, eine kritische Uebersicht über das benutzte Quellenmaterial, wo namentlich auch über die Schriften der drei Hauptpersonen — Alvarus, Eulogius, Samson — die nöthigen bibliographischen Nachweisungen gegeben werden. — Wohl möchte man dem Ganzen mehr Concentration und einheitliche Abrundung wünschen; auch wird der Kirchenhistoriker Einzelnes desideriren z. B. in der einleitenden Uebersicht über die frühere spanische Kirchengeschichte eine für das spanische Christenthum so charakteristische Erscheinung wie die des schwärmerischen Priscillianismus und seine Nachwirkungen, ferner eine gründlichere Berücksichtigung des westgothischen Arianismus und Adoptianismus und des Einflusses, den beide gehabt haben auf die Stellung der spanischen Christen zum Islam, andertheils Nachweisung des Zusammenhangs, in welchem die antiislamitische Bewegung in Spanien und insbesondere die dort zu Tage tretende fränkische Märtyrerschwärmerei steht mit dem seit Mitte des 9. Jahrhunderts auch anderwärts nachweisbaren Erwachen einer mönchisch-hierarchischen Richtung und dergleichen. Es ist doch nicht zufällig, daß der spanische Märtyrerheroismus der Zeit nach ungefähr zusammenfällt mit dem Missionerheroismus eines Ansgar, mit Papst Nicolaus I. und der Epoche der pseudoisidorischen Dekretalien, mit Paschasius und Gottschalk u. s. w. und daß der Kampf zwischen Christen und Muslimen schließlich ausläuft in die neue Unterwerfung der mustarabischen Bistümer unter den römischen Stuhl (S. 149). — Jedenfalls aber verdient die vorliegende Schrift das volle Lob einer auf tüchtiger Forschung ruhenden, gut geschriebenen, eine wirkliche Lücke in der kirchengeschichtlichen Literatur ausfüllenden Monographie.

Wagemann.

Luthers Reisen und ihre Bedeutung für das Werk der Reformation.

Nach Quellen bearbeitet von R. Fr. Köhler, Superintendent der Diocese Eisenach, Pfarrer in Stedtfeld. Eisenach, J. Bacmeister. 1873. 8. VI. 331 S.

Itinerarien von Kaisern, Päpsten oder anderen hervorragenden geschichtlichen

Persönlichkeiten sind oftmals entworfen worden zu einem doppelten Zweck — theils als nützliche topographisch-chronologische Ver- und Hülfearbeiten für die historische Forschung und Darstellung, theils auch zu Befriedigung eines mehr gemüthlichen und populären Interesses, zu Nachweisung der „Stätten, die ein großer Mann betrat, und die dadurch geweiht sind für alle Zeiten.“ Beiderlei Interessen waren es, die schon vor mehr als hundert Jahren einen fleißigen und gelehrten Torgauer Archidiaconus, M. Johann Theodor Lingke, veranlaßt haben, zuerst die Besuche Luthers in Torgau, dann die Beschreibung sämtlicher Reisen des Reformators zum Gegenstand einer historisch-kritischen Untersuchung zu machen. Sein Werk, das 1769 zu Leipzig u. d. T. „Dr. Martin Luthers merkwürdige Reise Geschichte zur Ergänzung seiner Lebensumstände und Erläuterung der Reformationsgeschichte“ erschien, ist ein jedem Forscher auf reformationsgeschichtlichem Gebiete bekanntes, wegen mancher Mittheilungen aus theilweise ungedruckten Quellen immer noch nützlich Buch. Ein ähnlicher Plan hat dem Verf. des vorliegenden Werkes schon seit Jahren vorgeschwebt; als ihm später das Lingke'sche Buch bekannt geworden, hat er sich im Wesentlichen dem Gange des letzteren angeschlossen und seine eigenen, besonders aus den Werken und Briefen Luthers, aus Eckendorfs und aus anderen Quellen geschöpften Materialien damit verbunden, in der Hoffnung, damit in ähnlicher Weise wie sein Vorgänger nicht bloß zur Lebensgeschichte Luthers, sondern auch zur Geschichte der Reformation, wozu ja alle Reisen Luthers in einer näheren oder entfernteren Beziehung stehen, einen nützlichen Beitrag zu liefern. Und so mag das Buch durch das mancherlei Material zur Beleuchtung einzelner Momente der Lebensgeschichte Luthers, das darin gesammelt ist, Manchem eine erwünschte Gabe, vielleicht auch eine Anregung zu weiterer Forschung sein. Wenn aber Herr Köhler von seinem Vorgänger Lingke sagt, daß sein Werk nach Inhalt und Form der Forderung unserer Zeit nicht mehr entspreche: so vermögen wir vom Standpunkt wissenschaftlicher Kritik aus leider auch über sein eigenes Buch kaum ein anderes Urtheil zu fällen. Nicht nur ist die Form vielfach salopp, die historische Darstellung oft mit nichtsagenden Bemerkungen oder störenden Seitenblicken unterbrochen (vergl. z. B. S. 72, wo Papst Leo X. als ein Papst bezeichnet wird, der seiner Stellung in der christlichen Kirche nicht völlig bewußt war; oder S. 67 die Bemerkung über den Eölibat); sondern, was schlimmer ist, gerade die neuere reformationsgeschichtliche Literatur und das massenhafte neue Material, das sie uns zur Berichtigung oder Vervollständigung so vieler einzelner Momente aus der Lebensgeschichte Luthers gebracht hat, scheint dem Verf. so ziemlich eine terra incognita geblieben zu sein, so daß sein Buch in vielen Punkten mehr dazu dient, alte Irrthümer fortzupflanzen als neue Erkenntnisse mitzutheilen. So scheint der Verf. S. 1 Nichts zu wissen von der neuesten Debatte über Luthers Geburtsjahr, S. 3 macht er die Magdeburger Rollbrüder noch immer zu Franziskanern, wiederholt auch die alten Irrthümer von der persönlichen Bekanntschaft Luthers mit Proles, S. 4 erscheint die Frau Cotta noch immer als alte Matrone und als geborene Schall, S. 8 erscheint wieder der erschlagene Herzensfreund Alexius oder gar Alexis, S. 14 die alte Unklarheit über die Motive der römischen Reise, S. 17 hebt Luther beim Anblick Roms seine Hände in die Höhe, während doch unter dem Text Luthers eigne Worte stehen: in terram prostratus dicebam etc.; was aber weit schlimmer ist, es werden S. 19 unter Berufung auf die Autorität des Deutschkatholiken Heribert Nau — die Reise-

eindrücke, die Luther aus Rom zurückbrachte, so verkehrt als möglich geschildert. S. 25 überrascht uns der Verf. mit der Entdeckung, daß Luthers Visitationsreisen viel früher begonnen haben, als man gewöhnlich annimmt, gleich als wäre die reformatorische Kirchenvisitation der Jahre 1527–29 nur eine Fortsetzung der von ihm früher vorgenommenen Visitationen der sächsischen Augustinerklöster! S. 36 heißt der vom Papst bestellte Richter Luthers Hieronymus von Asculan, Bischof zu Ascoli, statt: H. episcopus Asculanus d. h. Bischof von Ascoli. S. 44 läßt der Verf., wie freilich auch Lingke und neuestens noch Kahnis, die deutsche Reformation S. 220 thun, Luther von Augsburg ohne Hosen, Stiefel und Sporen in einem Tage nach Mannheim und von da nach Nürnberg reiten — eine geographische Ungeheuerlichkeit, die sich einfach dahin löst, daß das nächste Reiseziel das bairische Städtchen Monheim war, nördlich von Donaunwrth, an der richtigen Straße nach Nürnberg gelegen. Wichtiger ist auch hier, daß die Verhandlungen in Augsburg mit Cajetan höchst ungenügend referirt sind, obgleich ja dafür in den Acta Augustana, im Briefwechsel u. s. w. genügende Quellen vorlagen. Sehr ausführlich dagegen ist S. 50 ff. die Leipziger Disputation behandelt, besonders auf Grund des freilich nur einseitigen Berichtes von Sebastian Fröschel, den der Verf. in einer eigenen Abhandlung in der Zeitschrift f. histor. Theologie 1872 H. 4, freilich gleichfalls mit mangelhafter Quellen-Kenntniß behandelt hat (vergl. darüber in dem neuesten Heft derselben Zeitschrift die Abhandlungen von Albert und Raubmann 1873 III. S. 382 ff., 442 ff.). S. 63 ist statt Cöln Coblenz, S. 65 statt „Diaconus und Prebyster zu Halberstadt und Kurmainz“ zu lesen „Diaconus zu Halberstadt und Priester zu Chur in Graubünden.“ S. 71 ff. die Geschichte der Wormser Reise enthält eine Fülle von ungenauen und unrichtigen Angaben; von den bekannten neueren Debatten über das Local der Wormser Verhandlungen und über den Wortlaut der historischen oder unhistorischen Schlußerklärung Luthers scheint der Verf. keine Ahnung zu haben; geradezu verkehrt aber ist ein Satz wie der S. 73, als hätte es sich bei der Reichsacht um nichts Weiteres gehandelt, als um die vom Kaiser anbefohlene Auslieferung der Lutherischen Bücher an die Obrigkeiten, oder ebendas. die Phrase: Luther sei stark gewesen „in der erhebenden Vorfeier seines Triumphes.“ Es wird an diesen Proben, die wir lediglich den ersten 80 Seiten entnommen haben und die sich aus den übrigen drei Wertheilen des Köhler'schen Buches entsprechend vermehren ließen, reichlich genügen zum Beweis, daß auch dieses neueste Itinerarium Luthers wie leider der größte Theil der landläufigen Lutherbiographien mit großer Vorsicht zu gebrauchen, und daß es endlich hohe Zeit wäre, daß wir eine des großen Reformators und der deutschen Wissenschaft würdige Lutherbiographie erhielten, die auch hoffentlich nicht lange mehr auf sich wird warten lassen.

Göttingen.

Wagenmann.

Ein feste Burgk ist unser got. — Der neu aufgefundenen Luther-Codex vom Jahre 1530. Eine von dem großen Reformator eigenhändig benutzte handschriftliche Sammlung geistlicher Lieder und Tonsätze. Zum ersten Male in ihrer hohen Bedeutung für die Geschichte des evangelischen Gemeindegesanges gewürdigt und mit musikal-

schen Beilagen sowie getreuen Nachbildungen der Handschriften begleitet von Otto Kade, Musikdirector. Dresden, Schrag'sche Verlags-Anstalt, Heinrich Klemm. 1873.

Diese „Denkschrift,“ deren 1. Heft uns vorliegt, hat nach des Verf. eigenen Worten „ihre Entstehung einem höchst merkwürdigen, aus der Reformationzeit stammenden und früher der Familie Luther angehörigen Nachlassgegenstande zu danken,“ welcher im J. 1830 auf dem Wege des gewöhnlichen Verkaufs durch Nachkommen der Familie Luther „in den Besitz eines damals in Leipzig studirenden jungen Theologen und späteren bedeutenden Historikers gekommen“ war und mit dessen Tode „für eine hohe Summe“ in den Besitz des Verlegers obiger Schrift übergegangen ist. „Diese ungemein wichtige und werthvolle Reliquie besteht in einem starken Querquartbände Noten-Manuscript mit zahlreichen deutschen und lateinischen Kirchenliedern, welches der damalige kursächsische Kapellmeister Johann Walther seinem Freunde Luther im Jahre 1530 zum Geschenk machte.“ Diesen „Luther-Coder,“ wie ihn der Verf. etwas pomphaft nennt, hat er nun geprüft und das Resultat der Untersuchung in dem vorliegenden Werke niedergelegt. „Um den Leser selbst vor Täuschung zu bewahren und die Richtigkeit des Altenstückes darzuthun,“ hat die Verlagshandlung der Schrift folgende Documente beigelegt: 1) eine „getreue Wiedergabe der Widmung, wie Luther sie mit eigener Hand auf das Titelblatt schrieb,“ und welche diesem 1. Hefte in Facsimile beiliegt, 2) eine „getreue Nachbildung der von dem Verf. aus dem „Luther-Coder“ ausgewählten deutschen Lieder mit ihren Tonweisen“ und zwar a) „Ein feste Burg ist unser got,“ (liegt ebenfalls in Facsimile dem Hefte bei), b) „Vater unser im Himmelreich,“ c) „Gelobet seist du Jesu Christ,“ d) „die sind die heiligen zehn gebot“ und endlich „musikalische Beilagen,“ welche die mehrstimmigen Tonsätze zu diesen vier geistlichen deutschen Liedern von der Hand Johann Walthers aus dessen Gesangbuche von 1524 und seinen späteren Ausgaben von 1537, 1544 und von 1551 enthalten, als Beweis und Gegenprobe, daß der im „Luther-Coder zu jenen vier Liedern gegebene Melodieförper genau in das Satzgefüge von Johann Walther paßt. Diese Probe und Beweisführung war um so dringender geboten, als unser Luther-coder, wie derselbe vorliegt, nur den einen Theil zu einem Ganzen bildet. Er umfaßt nämlich nur die eine von Luther selbst benutzte und gerade für uns werthvollste Stimme von drei oder wahrscheinlicher Weise noch vier anderen hiezugehörigen Stimmen. Denn es ist ja bekannt, daß die Alten nur in einzelnen Stimmbüchern — nicht Partituren wie heut zu Tage — ihre Musik uns hinterlassen haben.“

Der Beschreibung der äußeren Ausstattung des „Luther-Coder“ läßt der Verf. die der inneren Einrichtung desselben folgen und sucht dabei die Vermuthung zu begründen, daß derselbe vorwiegend theils von der Hand Johann Walther's selbst, wenigstens in den beinahe zwei Dritttheile des Ganzen umfassenden, von Walther herrührenden Compositionen, theils von der eines Mitgliedes seiner Torgauer Kapelle, des Copisten Meris Vauerbach, herrühre, ja daß neben anderen, c. 20, Handschriften, sogar zweimal die Handschrift Melanchthons darin vertreten sei. Bei dem Beweise der „Richtigkeit des Luther-Coder,“ den der Verf. hierauf noch im Besondern antritt, widerlegt er die dagegen erhobenen Bedenken

in meist überzeugender Weise. Dies gilt auch von der dem vorliegenden Hefte, wie bemerkt, in Facsimile beigegebenen Schenkungs-Inscription Luthers auf dem Titelblatte der Handschrift, welche lautet: „Hat myr verehret mein guter Freund — Herr Johann Walther — Componist Musice — zu Torgaw — 1530 — dem Gott gnade — Martinus Luther.“ Nur ist nicht ersichtlich, warum das „zu Torgaw — 1530“ durchaus die Anwesenheit Luthers zu Torgau in diesem Jahre bezeichnen muß, welche nachzuweisen der Verf. sich bemüht, da doch auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß das „zu Torgaw“ den damaligen Wobnort Walthers bezeichne. Als Hauptbeweis für die Richtigkeit des „Luther-Coder“ constatirt der Verf. die Thatfache, daß das Register der in demselben enthaltenen Stücke, welches unmittelbar auf der Rückseite des Titelblattes beginne, von einer und derselben Hand und ohne Zeitunterschied geschrieben zu sein scheine, und noch dazu von derselben Hand, welche den Hauptstamm des Notenmaterials geliefert habe, und die der Verf. eben für die Walther'sche hält. Dagegen erklärt er die Verschiedenheit der übrigen in dem Manuscripte vertretenen Handschriften daraus, daß dasselbe „meist als eine Art Stammbuch gedient und als solches dem theueren Gottesmanne von seinem Freunde und Mitarbeiter bei dem Reformationswerk, Johann Walther, zum Andenken an seine vielen Freunde und Verehrer geschenkt worden sei, in welches mit eigener Hand sich einzuschreiben, wenigstens die nächste Umgebung und Freundschaft als eine theure Pflicht betrachtet habe! Und so kommt der Verf. denn zu dem Schluß, daß die Handschrift „zu den Stimmbüchern oder partes — wie sie Matthäus Kageberger in der Lebensbeschreibung Luthers nennt, — gehört hat, die Luther einst zu seinem eigenen Handgebrauche besaß, öfters Abends nach Tische aus seinem Schreibestüblein holte, mit denen, so zur Musica Lust hatten, eine Muscam hielt und dabei nebst seinen Söhnen mit seiner „kleinen und tumpereu“ Stimme den Alt(-Tenor?) mit sang.“ Als den glücklicherweise werthvollsten Theil unter den leider wahrscheinlich verloren gegangenen vier anderen Stimmbüchern bezeichnet der Verf. das Manuscript deshalb, weil „in demselben der Cantus firmus enthalten ist, der in der alten Composition nicht vorzugsweise in der Oberstimme, sondern meist im Tenor lag.“

Der Verf. giebt nun noch das alphabetische Register der im Manuscript befindlichen Stücke, 139 Nummern, außer den 4 oben angeführten meist lateinische Gesänge, von deutschen u. a.: Christ ist erstanden, Christ lag in Todesbanden, Christum wir sollen loben schon, Ein Kindlein se löblich, Es wolle uns gott genadig sein, Gott sey gelobet und gebenedet, Gott der Vater wen uns bey, Jesaja dem propheten das geschah, Mitten wir im Leben sind, Nun bitten wir den Heiligen geist, Verlei uns Frieden genadiglich, Wir glauben all an einen gott. Von lateinischen seien beispiehs halber erwähnt: Ave Maria, Benedicta, sancta Trinitas, De profundis clamavi, Ecce quam bonum, Grates nunc omnes (3 Nr.), Halleluja, In dulci jubilo, Kyrie (11 Nr.), Magnificat, Patrem omnipotentem, Pater noster, Te deum laudamus, Veni sancte spiritus, reple tuorum u. s. w.

Als den Hauptgedanken, der sich wie ein rother Faden durch diese ganze Sammlung ziehe und dieselbe zu einem wohlgefügtten, innerlich geschlossenen Ganzen erhebe, bezeichnet Verf. den, den musikalisch-liturgischen Bedarf auf das laufende Kirchenjahr zu decken und zu beschaffen, wie sich derselbe auf Grund

der durch Luther ausgearbeiteten „Wittenberger Gottesdienstordnung“ nöthig gemacht hatte.

Dem Inhaltsverzeichnis nach, werden die folgenden Hefte außer den schon erwähnten musikalischen Beilagen noch enthalten einen Vergleich des Manuscriptes mit anderen verwandten Quellenwerken, namentlich mit dem großen Canticale Walthers von 1545, ferner Walthers mehrstimmige Bearbeitungen der in den Beilagen autographisch mitgetheilten 4 Pieder und ein thematisches Verzeichniß der im Manuscript befindlichen Tonsätze mit historischen und musikalischen Nachweisen.

Und so wird denn das Werk Musikkreunden nicht uninteressant sein. Mehr gewonnen aber würde es haben bei weniger Wortpomp und Wortschwall, der besonders in den „zur Einführung“ gegebenen Bemerkungen nicht gerade angenehm berührt. Wer wollte dem Verf. nicht gerne beistimmen im Lob und Preise der Thaten Deutschlands von 1870 und der Verurtheilung französischer Annahmung wie römischer Ueberhebung! Aber abgesehen davon, daß eine in solchem Sinne gehaltene religiös-politische Einleitung für eine Arbeit, wie die vorliegende, etwas weit hergeholt erscheint, darin wird wohl kaum Jemand dem Verf. beistimmen, wenn er diese als einen lebendigen, fortgesetzten Protest gegen alle römischen Gelüste und Annahmungen der Feinde des Lichts bezeichnet. Viel lieber wird man's sich gefallen lassen, daß sie „als ein Denkstein gesetzt 300 Jahre nach seinem Tode dem Johann Walther, in die Öffentlichkeit trete,“ und würde es darum kein Schade sein, wenn statt der kühnen Kampfesworte der Einleitung dieselbe Eingehenderes über Walthers Leben enthielte. Also weniger Worte, mehr zur Sache! Die Ausstattung ist überaus glänzend und gereicht dem Verleger zur Ehre.

Königsberg i. Pr.

Henning,

Selbstbiographie des Grafen Sedlnitzky von Choltitz, Fürstbischofs von Breslau † 1871. Nach seinem Tode aus seinen Papieren herausgegeben. Mit Actenstücken. Mit dem Porträt des Grafen Sedlnitzky. Berlin. Herz. 1872. 8. IV. 260 S.

Es ist ein kirchengeschichtliches Unicum, das uns hier geboten wird — das autobiographische Lebensbild des einzigen unter den römischen Bischöfen des neunzehnten Jahrhunderts, welcher so ehrlich war, in dem Kampf wider den modernen Ultramontanismus seiner besseren, in Gottes Wort begründeten Ueberzeugung treu zu bleiben, so charactervoll, um in dem von der Curie muthwillig heraufbeschwornen Kampf lieber das Opfer seines Antes zu bringen als das seines christlichen Gewissens und seiner Mannesehre, und der schließlich in aufrichtigem Suchen und Ringen auch den Muth fand, still und ohne Rummor, aber in freudiger Glaubensgewißheit der Gemeinschaft der evangelischen Kirche sich anzuschließen. — Wir brauchen kein Wort darüber zu verlieren, welch hohes Interesse gerade im jetzigen Augenblick, in der neuen vom Jahr 1870 datirenden Phase des alten Doppelkampfes zwischen Kirche und Staat, zwischen liberalem und jesuitischem Katholicismus, dieses Lebensbild mit seinen Actenstücken bietet als urkundliche Quelle für jene Anfänge des preussisch-römischen Kirchenstreites, in welche der Selige handelnd und leidend verflochten war. Gewiß erscheint das

Buch in dieser Beziehung wie gerufen, sofern es uns lehrreiche Blicke thun läßt in das Heerlager des Ultramontanismus und die Methode seiner Kriegsführung wider die evangelische Kirche und den modernen Staat, lehrreiche Blicke aber auch in jene unglücklichen Mißgriffe preussischer Kirchenpolitik, durch welche der deutsche Staat die staatsfeindliche Macht Rom's systematisch gefördert und sich selbst ihr gegenüber wehrlos gemacht hat. Aber so lehrreich das Buch auch sein mag für das Verständniß der Kämpfe, in denen wir mitten inne stehn; das Werthvollste und Wohlthwendste in dem vorliegenden Lebensbild ist doch ein Anderes: das ist der Geist des Friedens, der darin weht, das Bild des Friedens, das es uns vor Augen stellt, das Beispiel einer aufrichtigen, friedliebenden und friedesuchenden Christenseele, die rastlos um Wahrheit ringt, bis sie ihrem redlichen Streben zu Theil wird. In diesem Sinn hat der Verewigte selbst auf den Wunsch seiner Freunde in edler Einfalt und Aufrichtigkeit die Geschichte seines Lebens aufgezeichnet als „das innere Leben eines Mannes, der nach Wahrheit gestrebt hat, der zwar durch viele Irthümer hindurchgegangen ist, aber zuletzt auch Wahrheit und Frieden, Trost und Sicherheit gefunden hat in Gott.“ Und in diesem Sinn hat der Herausgeber, ein dem Verewigten in seiner letzten Lebenszeit befreundeter evangelischer Theolog, dessen Namen wir errathen, aber nicht verrathen wollen, sich der von dem Verf. selbst verordneten Herausgabe der Selbstbiographie sowohl als der beigelegten Actenstücke unterzogen und zwar so, daß an dem Inhalt und den Gedanken nichts geändert, sondern nur einige stilistische Verbesserungen vorgenommen, einige Anmerkungen und Ueberschriften beigelegt sind, — damit „das anspruchslose Büchlein des ersten deutschen Bischofs seit der Reformation, der zum evangelischen Bekenntniß sich wandte, hinausgehe als ein Friedenswort für suchende redliche Seelen auch in der katholischen Kirche, als ein Mahnwort zum Frieden auch für die evangelische Christenheit.“

Die Biographie (S. 3—154) zerfällt in 9 Abschnitte, wovon die 7 ersten dem verewigten Grafen, die 2 letzten (spätere Lebenszeit vom Jahr 1840 an und Tod) dem Herausgeber angehören; die beigelegten Actenstücke, theils Persönliches, theils Geschichte des Kirchenstreits und der Amtsniederlegung betreffend, zerfallen in 11 Nummern S. 155—260.

Geboren 1787, Juli 29 zu Geppersdorf in Oest.-Schlesien, nachgeborner Sohn eines preussischen Kammerherrn aus einem alten gutkatholischen Geschlecht, wurde er von Kind auf zum geistlichen Stande bestimmt, erhielt frühe die geistlichen Weihen und eine Domherrnstelle in Breslau und machte seine theologischen Studien 1806—9 in Breslau. Aber nicht die dürre Schulweisheit der dortigen Jesuiten und ihrer Schüler, nicht die sehr einseitige fast nur grammatisch behandelte Exegese, nicht die scholastische fast juristische Methode der Dogmatik und Moral, wie er sie dort zu hören bekam; sondern theils die Bestrebungen frommer Theologen im südlichen Deutschland, das innere Christenthum zu finden, die Schriften Michael Sailer's und seiner Schüler, theils die ernstliche, unbesangene und heilsbegierige Beschäftigung mit der heil. Schrift führten zu einem Wendepunkt in seinem inneren Leben. „Es wurde ihm klar, wie ganz verschieden der Erfolg ist, wenn man die h. Schrift als Geschichte — Gesetz — Lehrbuch, als Beweismittel für ein philosophisches oder theologisches System betrachtet, oder wenn man unbefangen vorurtheilsfrei sich ihr hingiebt, sie mit Andacht in ihrem Zusammenhange betrachtet u.“. Je mehr er die Schrift kennen lernte, desto

mehr gewann sie ihm Vertrauen ab, desto mehr fühlte er sich zu dem Glauben berechtigt, daß in ihr Alles enthalten, was zum Heil des Menschengeschlechts nöthig ist. Noch hielt er fest an der katholischen Kirche; mißbilligte die Reformation des 16. Jahrhunderts als eine Ausgeburt subjectivischer Willkür, als einen Riß in die Einheit der Kirche, als eine Störung ihrer gottgewollten Entwicklung; noch war er überzeugt, daß die kathol. Kirche, auf apostolischem Grunde ruhend und nach Heiligkeit strebend, allein die rechte sein könne und daß sie von Gott bestimmt sei, einst alle Confessionen in sich wieder zu vereinigen. Aber es war ein idealer Katholicismus, dem er huldigte; Alles lag ihm an dem inneren Leben in Gott, und so fühlte er sich eins mit allen den evangelischen Katholiken aller Jahrhunderte, welche die Gebrechen der Kirche erkannten und an ihrer Heilung mit Gottes Hülfe in Demuth und Liebe arbeiteten. In Männern wie Pascal, Fenelon, Noailles, zum Theil auch Bossuet, insbesondere aber in jenen frommen, innerlich gerichteten Katholiken, wie Sailer, Kenneberg, Dverberg u., welche damals in verschiedenen Theilen Deutschlands für die Förderung eines lebendigen Christenthums wirkten, sah er seine Vorbilder und Geistesgenossen (S. 4^{te} ff.). In diesem Glauben an die eine heilige apostolisch-katholische Kirche wollte er sich dem Dienst derselben widmen. Nachdem er 1809 das theologische Examen absolvirt, 1811 die Priesterweihe empfangen, trat er, von Mangel und Katheder durch eine Brustkrankheit ausgeschlossen, nach einer Zeit längerer stiller Zurückgezogenheit als Assessor und Secretär in das Breslauer Domcapitel ein und erhielt später auch ein Referat über Kirchen- und Schulwesen bei der Breslauer Regierung und dem Oberpräsidium, — eine eigenthümliche Doppelstellung, bei der er Gelegenheit hatte, auch von den Angelegenheiten der protestantischen Kirche berufsmäßig Kenntniß zu nehmen, bei der aber natürlich auch die Collisionen nicht ausbleiben konnten. Je mehr er durch diese kirchenregimentliche Stellung in einer paritätischen Provinz und einem gemischten Regierungscollegium Gelegenheit hatte, über das Verhältniß der beiden Confessionen wie über die Stellung der Kirche zum Staat klarere Ueberzeugungen zu gewinnen, und je mehr er durch fortgesetzte Beschäftigung mit der h. Schrift, durch eingehende kirchengeschichtliche Studien, durch den amtlichen und freundschaftlichen Verkehr mit frommen und gebildeten Protestanten in seinen Anschauungen befestigt wurde: desto schmerzlicher und bedenklicher erschien ihm der seit Anfang der dreißiger Jahre auch in der katholischen Kirche Deutschlands um sich greifende Geist des Ultramontanismus, Curialismus, Jesuitismus: „In Kirche und Staat entwickelte sich eine mächtige Opposition gegen den guten Geist, welche glaubte, mit irdischen Mitteln das Reich Gottes bauen zu können. Zu dem Betrübenssten gehörte die Herstellung des Jesuitenordens, welche bei Katholiken wie Protestanten großes Aufsehen machte und von allen Seiten ungünstig aufgenommen wurde.“ Nicht geringere Besorgniß machte ihm das Wiederaufleben so vieler Irrthümer und Mißbräuche, die in der Vorzeit so üble Folgen gehabt hatten, der päpstlichen Ablässe, des Wallfahrtswesens, der Heiligenverehrung, der Andachten vor wunderthätigen Bildern u. s. w.; als verderblichste Verirrungen erschienen ihm die wiederholten Bibelverbote, während er selbst gerade von der Verbreitung der h. Schrift unter dem katholischen Volk, wofür er persönlich thätig war, eine bessere Erkenntniß und eine heilsame Gegenwirkung gegen so manche neu auftauchende Meinungen hoffte. — Schwere Kämpfe zogen bereits unverkennbar heran, als der Graf

1830 zum Comprobst von Breslau, 1838 nach dem Tode des Fürstbischofs Schimonaski zum Bisthumsverweser, bald darauf nach dem Wunsche des Königs Friedrich Wilhelm III. durch einstimmige Wahl des Capitels zum Fürstbischof gewählt wurde. Schon regte sich gegen ihn die Opposition einer feindseligen im Finstern schleichenden Partei, die ihn als einen gefährlichen Neuerer, als un-katholischen Mann, der mit Protestanten verkehre, die Einheit und Katholicität der Kirche nicht gehörig anerkenne, anfeindete, verdächtigte, denuncirte, offen verleumdete oder durch Drohbriefe einzuschüchtern suchte. Dennoch hoffte er, im Vertrauen auf den wohlgesinnten Theil seines Diöcesanclerus und der Gemeinden, eine friedliche und gesegnete Wirksamkeit entfalten zu können. Da kam, durch die unaufhörliche Opposition der curialistischen Partei in Rom und der ultramontanen Heißeperne in Deutschland, aber mindestens ebenso sehr durch die bureaukratische Verblendung, die planlose Schwäche und die diplomatischen Tactlosigkeiten der preussischen Staatslenker veranlaßt, der preussische Kirchenstreit zu seinem unheilvollen Ausbruch: es erschien 1835 das päpstliche Breve zur Verdamnung der Hermes'schen Lehre; es folgte 1837 die Auflehnung des Kölner Erzbischofs in der Eheangelegenheit, die päpstliche Allocution vom 10. Dec., in welcher „würdige deutsche Bischöfe auf schmählische Weise behandelt wurden, nicht weil sie Neuerungen vorgenommen, sondern weil sie aus Sorge für das Wohl ihrer Diöcesen das zu erhalten strebten, was sich in Deutschland seit einem Jahrhundert und länger bewährt hatte.“ Noch konnte der Fürstbischof einen Augenblick hoffen, der Streit werde sich auf die Rheinlande beschränken; in den östlichen Provinzen und insbesondere in der Breslauer Diöcese werde die bisherige, seit Jahrhunderten nicht bloß connivirte, sondern officiell anerkannte Praxis in Behandlung der gemischten Ehen nicht geändert werden. Da erschien im Febr. 1838 der Hirtenbrief des Erzbischofs Dunin von Gnesen, die strafgerichtliche Verfolgung gegen diesen, die neue päpstliche Allocution vom September 1838 u. s. w., es konnte kein Zweifel mehr darüber sein, daß es römischer Seits auf eine allgemeine Kriegserklärung, auf Aufhebung der alten Praxis und Gesetzgebung für ganz Deutschland abgesehen sei. Der Fürstbischof mußte erwarten, daß auch ihm eine päpstliche Belehrung oder Weisung zukommen würde. Eine solche kam aber nicht, — vielmehr auf ächtrömischen Schleichwegen unter dem Couvert zweier hochgestellter Damen, einer Gräfin und Herzogin, ein Schreiben des Papstes an den Bischof u. d. 18. Januar 1838, worin dieser zur Verantwortung aufgefordert wurde in Betreff verschiedener Klagepunkte, die *communi honorum questu et constanti publica fama* an die römische Curie gelangt seien, d. h. insbesondere wegen seines Verhaltens gegenüber vom Hermesianismus und in Sachen der gemischten Ehen. Er suchte zunächst die unwahren Denunciationen zu widerlegen, hinsichtlich der Ehefrage aber die Geseflichkeit und Zweckmäßigkeit seines Verfahrens zu rechtfertigen. Bald aber überzeugte er sich, daß, wenn auch die Wahrheit seiner Aussage anerkannt werden mußte, sie doch keine Beachtung finden würde: er sah schließlich keinen Ausweg als freiwillige Niederlegung seines Amtes (10. Juni 1840). König Friedrich Wilhelm IV., der unterdessen zur Regierung gelangt war, suchte ihn Anfangs von diesem Schritt zurückzuhalten, da er in unbegreiflicher Verblendung glaubte, „daß bei der fortgeschrittenen geistigen Bildung in beiden Kirchen der Kampf nur von kurzer Dauer sein könne“; schließlich stimmte er doch zu, erklärte dem versammelten Staats-

ministerium in einer geistreichen Rede die Gründe, die ihn nach langem Widerstreben bewegen haben die Resignation anzunehmen, und ernannte ihn zu seinem wirklichen Geheimenrath. — Hier schließen die autobiographischen Aufzeichnungen des Grafen: gerade dieser letzte Abschnitt, die Geschichte seiner Amtsniederlegung sammt den dazu gehörigen Actenstücken ist vom höchsten Interesse für die neuere Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland. Dreierlei ist es was uns hier wie in dem ganzen Buche aufs Klarste entgegentritt: — die edle Gewissenhaftigkeit des Grafen, die Hobeit des römischen Verfahrens und die Schwachheit der preussischen Kirchenpolitik. — Das Nachwort des Herausgebers (S. 123 -- 154) erzählt vortells kurz die Lebensgeschichte der 30 letzten Jahre 1840 -- 70: er verlebte den Winter meist in Berlin, um an den Geschäften des Staatsraths Theil zu nehmen, den Sommer in Schlessen oder auf Reisen. Sein warmes Interesse für das deutsche Volk wandte er besonders dem heranwachsenden Geschlecht zu und sein Hauptinteresse concentrirte sich auf den Zweck, einen tüchtigen Nachwuchs von Lehrern, Predigern und Theologen heranbilden zu helfen, — ein Zweck, dem er bekanntlich einen großen Theil seines Vermögens schon zu seinen Lebzeiten und durch testamentarische Bestimmung gewidmet hat. Auch die neuesten Entwicklungen der römischen Kirche wie die nationale Entwicklung Deutschlands verfolgte er mit lebhafter Theilnahme. Die Hoffnungen, die er früher für eine innere Umgestaltung der katholischen Kirche gehegt hatte, schwanden mehr und mehr. Er selbst trat schließlich, nachdem er längere Zeit mit der Brüdergemeinde Beziehungen gehabt hatte, zur evangelischen Kirche über — im Herbst 1862 oder Frühjahr 1863 — ganz in der Stille, ohne Rummel, ohne Bitterkeit und ohne Verletzung der Pietät gegen die Kirche, die zu verlassen ihm Gewissenssache geworden. — Er war — das ist der Eindruck, den wir von seiner ganzen Lebensgeschichte erhalten, — kein großer Geist, kein bedeutender Gelehrter, kein aggressiver Heros, keine reformatorische Persönlichkeit; aber er war mehr als das, ein edler und aufrichtiger Mensch, ein einfältiger und demüthiger Christ, ein Mann des Friedens, der nachdem er selbst Frieden gefunden hatte in der evangelischen Wahrheit, im Frieden wandelte, eifrig bemüht, auch Anderen zu dienen mit der Gabe, die ihm geworden, im schönsten Uebemaß die innerliche Arbeit an sich selbst im Glauben und die Arbeit für Andere in der Liebe verbindend — ein Unicum in der nachreformatorischen Kirchengeschichte, eine Friedensgestalt aus der evangelisch-katholischen Kirche der Zukunft.

Göttingen.

Wagernann.

Vertheidigung deutscher Classiker gegen neue Angriffe. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts von August Boden. Erlangen 1869, Wesold, S. 77.

Eine überaus animose Deutschrift gegen Wolfgang Menzel, die der Verf. zugleich benutzt um seinem Verdrusse über die ungünstige Aufnahme einer von ihm früher herausgegebenen, in die Lessing-Literatur einschlagenden Schrift in heftigen Worten Luft zu machen, und sonst hin und her gegen Einzelne, unter Andern auch gegen den höchst verdienten Dangel zu polemisiren. Bei aller Belesenheit und Vertrautheit des Verf. mit der deutschen Literatur bringt er neue, für die Literaturgeschichtliche Forschung, specifisch für die Erkenntniß des Ver-

bältnisses unsrer deutschen Classiker zum Christenthum und zur Kirche förderliche Gesichtspunkte durchaus nicht bei, und greift auch in Deutung bekannter, dahin einschlagender Aussprüche unsrer Dichter, deren Auslegung fest steht, hin und wieder fehl. Wir rechnen dahin z. B. den Satz Lessings von dem Besiz der reinen Wahrheit und dem Ringen nach ihr. Während Lessing in jenem Satze offenbar das Denken und Suchen nach Wahrheit dem Besiz der Wahrheit vorzieht und damit indirect auf eine objective allgemeine Wahrheit verzichtet, ihr vielmehr nur einen wesentlich subjectiven Werth zuerkennt, sieht der Verf. in der Sentenz lediglich die Vernunfttheilung einer fertigen Orthodorie, die auf den Besiz der Wahrheit pocht. Auch ist gewiß, so willig man die großen Verdienste anerkennen mag, die Voß um die Literatur hat, das Prädicat gerechtfertigt, das Menzel demselben ertheilt, wenn er ihn einen „deutschen Philister“ nennt. In seinen religiösen Ansichten ist er es jedenfalls; wie der Nationalismus zum Trivialismus wird, sieht man an dem Ideal eines gemüthlich-behaglichen Landpfarrers, wie es Voß zeichnet, diesem Urbilde des engkreisigen, rationalistischen Spießbürgerthums seiner Zeit. Nicht minder muß man zugeben, daß Göthe sich gegenüber der deutsch-patriotischen Erhebung im Anfang des Jahrhunderts mindestens sehr kühl verhalten hat. Gleichwohl schilt der Verf. seinen Gegner aus Heftigkeit über die nach diesen Seiten hin von ihm gemachten Ausstellungen. — Die Schwächen, wie die Verdienste der Menzelschen Kritik, der bei aller Leidenschaftlichkeit und Einseitigkeit ein gesunder Instinct, sittlicher Ernst und sittlicher Freimuth nicht abzusprechen ist, sind übrigens bekannt genug, so daß uns ein Bedürfnis nicht vorhanden zu sein scheint das Publicum darüber aufzuklären; auch ist dazu sicher am wenigsten eine solche Sprache geeignet, wie sie der Verf. führt, wenn er z. B. geradezu schreibt: „Hr. Welfg. Menzel will weder sich noch Andre belehren, er will nur schimpfen, lügen, verläumdern. Von Tiren kann bei ihm gar nicht die Rede sein, und sein Vortreiben besteht darin, daß er seine alten Lügen übertreibt.“ Dieser Ton gebäffiger Polemik, der leider auch in theologischen Denkschriften stark grassirt, ist ein Zeichen bedenklichen Mangels an sittlichem Wahrheitsgefühl und Gerechtigkeitsinn auch in den höheren Kreisen der Nation.

Dresden.

Meier.

- 1) Karl Immanuel Nitsch, eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte, dargestellt von Willibald Beyschlag (Mit Nitsch's Bildnis in Steindruck.) Berlin, C. Rauch, 1872. IX. und 471 S.
- 2) Richard Rothe, ein christliches Lebensbild, auf Grund der Briefe Rothe's entworfen von Friedrich Hippold. Erster Band. Mit Portrait in Stahlstich. Wittenberg b. Kölling, 1873. XX. und 545 S.

Eine willkommenere Ferien-Arbeit für die Osterwochen hätte sich Referent gar nicht wünschen können, als die Lecture dieser beiden Biographien; eine Arbeit kann dieselbe auch nur deshalb heißen, weil ein Berichterstatter beim Lesen den Bleistift in der Hand haben muß. Von der zweiten liegt freilich erst die Hälfte

vor; sie reicht bis zur Rückkehr Rothe's aus Rom nach Wittenberg, somit steht uns gerade die Periode seiner bedeutendsten Wirksamkeit noch in Aussicht; allein da der zweite Band wohl erst gegen Ende des Jahres zu erwarten ist, so wollte ich die Anzeige des Werkes in diesen Blättern doch nicht bis dahin verschieben; auch handelt es sich ja in einer solchen nicht um ein Excerpt, das dem Leser das Ganze repräsentirte, sondern namentlich darum, den Werth des Buches zum Ausdruck zu bringen. Auch die Bearbeitung ist in Nr. 2 eine völlig andere als in Nr. 1. Vorschlag gibt eine vollständige Biographie; der innigen Pietät gegen den Mann reicht darin jene Kunst der Verarbeitung und Darstellung des Stoffes die Hand, die wir schon aus dem „Leben eines Frühvollendeten“ kennen; und wie der Biograph in diesem Werke sein eigenes Urtheil nicht zurückhält, ohne darum jemals an den Stil einer Lobrede auch nur entfernt zu erinnern, so zeichnet er auch den kirchlichen und politischen Boden, auf dem sich Nitsch's Thätigkeit bewegte, bei allem Maßhalten doch mit einer Klarheit, daß dadurch nicht nur der Mann selber ins vollste Licht tritt, sondern zugleich damit auch ein tüchtiges, ob auch weit nicht durchweg erfreuliches Stück neuester Kirchengeschichte gegeben ist. Nippold dagegen gibt wie schon der Titel ankündigt, vorzugsweise Auszüge aus Rothe's Briefen; was er selber dazu thut, das sind nur die nöthigen Notizen über die Lebensverhältnisse und Vorkommnisse, die man kennen muß, um die Briefe vollständig zu verstehen und den richtigen Zusammenhang zwischen denselben zu erkennen. Beide Biographen haben gerade mit dieser so verschiedenartigen Behandlung ihres Stoffes ganz sicher das Richtige getroffen; scheint doch Rothe ein viel fleißigerer und ausführlicherer Brieffschreiber gewesen zu sein als Nitsch und, was psychologisch damit zusammenhängt, er macht gerne Reflexionen über sich selbst; da aber seine Selbstbeurtheilung — wie sie schon aus seinen jüngeren Jahren uns hier mitgetheilt wird — meistens richtig und zutreffend ist, so ist damit dem Biographen das Urtheil erspart, er kann es viel eher dem Leser überlassen, mit Rothe's eigenen Aeußerungen den Eindruck zu vergleichen, den ihm der Held der Biographie namentlich auch als Theolog in seinen späteren Werken macht. — Die beiden Männer, deren Leben wir an der Hand ihrer Biographen in Gedanken mitzuleben und freuen, sind, so weit wir sehen, einander persönlich nicht näher gekommen; waren sie doch in der That auch höchst verschieden angelegte und ausgeprägte Naturen. Aber darin treffen sie zusammen, daß ihnen weder ein System noch eine Partei, sondern die Wahrheit alles gilt, daß darum Jeder seine reiche Begabung daran setzt, die Einheit der überlieferten Wahrheit mit der stets fortschreitenden Erkenntnis zu finden. — Während Andere den Riß zwischen Christenthum und Wissenschaft, zwischen Religion und Bildung immer größer, immer unheilbarer zu machen bemüht sind und das gerade wie ein hochverdienstliches Werk ansehen, suchen sie vielmehr das, was vor Gott Eins ist und schließlich auch allen Menschen als Eins offenbar werden muß, immermehr in solcher Einheit darzustellen und zu versöhnen. Nur zweimal ist, wenn wir recht gesehen haben, in Nr. 1 von Rothe die Rede; das erstemal S. 251, wo erzählt wird, daß im J. 1836 Ullmann und Umbreit sich alle Mühe gaben, Nitsch für Heidelberg zu gewinnen und dieser auch sehr versucht war, dem Rufe zu folgen; er konnte aber den Bitten der Rheinländer, auch der kirchlichen Organe, denen er unentbehrlich geworden war, nicht widerstehen, und empfahl nun den Heidelbergern Rothe, seinen Nachfolger am Wittenberger Seminar, „obwohl dessen inzwischen erscheinendes

Buch über die Anfänge der Kirche mit seiner verkehrten Theorie vom Verhältnis, von Kirche und Staat ihn an dieser Empfehlung fast wieder irre gemacht hätte.“ Die andere Stelle ist S. 463, wo uns von dem greisen Nisch aus der Zeit 1865—66 erzählt wird, daß er zu Hause neben anderen Schriften, die er sich vorlesen ließ „Stunden lang den Gedankengängen der Rothe'schen Ethik mit glänzenden Augen ohne Ermüdung gelauscht habe.“

Referent muß sich beschränken, aus beiden Werken nur je Einiges heraus zu heben, was denen, die dieselben noch nicht kennen, ungefähr andeuten kann, wie viel Belehrung und Genuß allda zu holen ist. Schwierig ist es, aus solcher Fülle eine Auswahl zu treffen; doch mag wohl Folgendes genügen.

Auf Nisch's persönliche Art und Weise werfen Stellen wie die nachstehenden ein klares, wohlthuendes Licht. Er war sich selber sehr wohl bewußt, daß sein Stil gerade dasjenige nicht besäße, was dem Leser nicht nur das Verständnis möglichst erleichtert, sondern auch das Lesen anziehend macht. Das tritt nun schon in seinen Knabenjahren zu Schulpforte hervor; der Vater „liebt die ängstliche Ausdrucksweise nicht, die ihn in den Briefen des Sohnes begegnet, und ermahnt denselben wiederholt, auf eine größere Leichtigkeit seines deutschen Stils hinzuwirken; ein andermal erinnert er ihn, sich für jetzt auf Denkrei nicht zu sehr einzulassen, die werde sich bei seinen Anlagen schon von selber geben und habe im ganzen Leben gute Zeit; dagegen auf's Sprachenlernen und auf den Erwerb geschichtlicher Kenntnisse müsse man entweder überhaupt verzichten oder in der Jugend bedacht sein.“ (S. 16). Es hat sich also schon damals die geistige Qualität des späteren Mannes kundgegeben, welche S. 179 mit den Worten bezeichnet wird: „Er war ein viel mehr schauender und erzeugender, als entwickelnder und ausgestaltender Geist.“ — Unter seinen Mitschülern verschaffte ihm seine große Duldsamkeit und Harmlosigkeit den müßigen Spottnamen: das Lamm, er selbst ging scherzend darauf ein, und zeichnete Einem, der Wolf hieß, in ein geliebtes Buch Wolf und Lamm einander gegenüber. Anmuthiger Scherz und Wig, der Niemanden verletzte, war überhaupt seine einzige Waffe; aber er bedurfte auch keiner besonderen Waffen, um sich in der großen und gemischten Gesellschaft zu behaupten, denn rohes und unsauberes Wesen berührte ihn nicht, und ohne daß er dawider förmlich aufzutreten brauchte, war es doch, wie ein Augenzeuge sich ausdrückt, „als ob seine Gegenwart die Luft um ihn her reinigte.“ Und als junger Lehrer am Wittenberger Seminar schrieb ihm schon 1815 ein (S. 95 nicht genannter) Theolog: „Sie gehören zu denen, welche schon durch ihr bloßes Dasein, durch das Bild ihrer Gegenwart erfreuen und erheben, mit Einem Wort erbauen können.“ Während G. M. Arndt (S. 357) ihm „die Tugend der Tapferkeit“ zuerkannte, bekennt er selber (S. 309), „Gott habe ihm nur ein geringes Maß von Affecten gegeben,“ weshalb er Niemandem zürne — zwei Züge, die sehr wohl zusammenstimmen.

Gerade diese Eigenschaften machten ihn vorzugsweise zu einem Träger des Friedens, zu einem Organ der Versöhnung, dessen Kirche und Wissenschaft in den verschiedenen Perioden seines Lebens stets so hoch benöthigt waren. „Ein hohes Ehrenzengnis“ heißt es S. 219, aus Anlaß der von Nisch geleiteten rheinischen Provinzialsynoden, „war für beide Theile das kirchenväterliche Verhältniß des sächsisch-lutherischen akademischen Theologen zu der rheinländischen Kirche mit ihrem überwiegend reformirten Typus, mit ihrer, der modernen speculativen, ver-

mittelnden Theologie an sich so spröde gegenüberstehenden Ueberlieferung und Eigenthümlichkeit. Und allerdings, was dem hohen Manne diese in dertigen Verhältnissen beispiellose Stellung errang, noch ehe seine Schüler auf der Synode eine Mehrheit bilden konnten, war nicht sowohl seine Theologie, als seine Persönlichkeit. Wohl imponirte seine theologische Ueberlegenheit einer rationalistischen Mehrheit, wie 1830 zu Köln, wo $\frac{2}{3}$ der Synodalen Rationalisten waren und doch vor dem Zeugnis der Evangelischgesinnten die Segel strichen, oder auch einer Wuppenthaler Minderheit, für die der Bonner Professor selber ein halber Rationalist war; seine immer bereite und überall heimische Gelehrsamkeit, seine allezeit willige Arbeitslust und unererschöpflich scheinende Arbeitskraft, seine vielfältige maß- und tactvolle Weisheit und Erfahrung waren allen unschätzbar: aber daß ihm, dem hochgelehrten und tiefdenkenden Manne in Dingen der Kirche nichts zu gering war, daß er auch da, wo man ihm theologisch fremd gegenüberstand, das christliche Brudergefühl unwiderstehlich anzusprechen wußte, und daß er bei allem Bewußtsein seiner Ueberlegenheit so gänzlich frei war von Selbstsucht und Eitelkeit und nie auch nur den Verdacht erregte, als sei es ihm noch um etwas Anderes zu thun, als um die Sache, das erst gab ihm jene stille Herrschermacht, vor der auch charaktervolle und freibeitliebende Männer sich willig beugten. Und in ähnlicher Weise ruhte sein Wirken als Lehrer auf dieser Persönlichkeit des Mannes, „es erhob die Zuversicht des Schwachen und unsicher Tastenden, dem Lehrer abzufühlen, daß man auf den Höhen der Wissenschaft daheim sein und dennoch zu des Heilandes Füßen sitzen könne.“ (S. 127). Und das war und ist ja in eminentem Sinn die Bedeutung Nitsch's, daß er der lebendige Beweis für die Wahrheit und das Recht einer Theologie der Vermittelung ist — nicht wie die Unwissenheit und der Zelotismus unaufhörlich und doch stets lügnerrisch behauptet, einer Theologie, die Ja und Nein in Einem Athem sagt, die Glauben und Unglauben, Gott und Welt unter Einem Hut bringen will — sondern derjenigen Vermittelung zwischen Thatsache und Gedanke, zwischen Religion und Bildung, ohne welche Theologie gar nicht Wissenschaft, oder nicht Wissenschaft des Christenthums ist. „Beruht die Kirche der Reformation,“ sagt unser Biograph S. 278, „ebenso wesentlich auf einem bestimmten, gemeinsamen Heilsglauben, wie auf freier Schriftforschung und Ueberzeugungsbildung, so ist Lehrordnung wie Lehrfreiheit in gleicher Weise ihr Lebensbedürfnis: ohne eine gerecht schlichtende Vermittelung zwischen beiden müßte sie entweder ihren evangelischen Bekenntnißcharakter oder ihren protestantischen Freiheitscharakter einbüßen, also als evangelisch-protestantische so oder so zu Grunde gehen.“ Wie Nitsch nicht nur auf den verschiedenen Synoden, namentlich der Generalsynode von 1846 dieses Ziel zu erreichen suchte, sondern wie seine ganze Theologie darauf gerichtet war, das tritt in dieser Biographie in Zügen hervor, in welchen, was sonst schon jedem bekannt war, in Ein sprechendes Bild vereinigt ist. Es sei davon nur noch die treffliche Auseinandersehung über die Formulirung des jedem Ordinanden als verpflichtend vorzulegenden Bekenntnisses namhaft gemacht, die S. 280 f. mitgetheilt wird.

Aber wie die extremen Geister links und rechts sich immer nur feindselig zu solcher Friedenstendenz verhalten haben, so war es zu allermeist die praktische Seite der Sache, die Union, für welche Nitsch mit vollem Herzen einstand und die ihm so viele Gegner zuzog. Es ist hier nicht der Ort die Unionsfrage objectiv zu erörtern, aber einem Träger dieser Idee gegenüber wie Nitsch, treten

die Feinde derselben denn doch gar sehr in Schatten. Und es gehört zum Tragischen seines Lebens, daß die angestrengteste Arbeit eines solchen Mannes doch wenigstens in ihren unmittelbaren Folgen fürs Ganze gänzlich fruchtlos blieb, Dank dem hartnäckigen Widerstand, den er nicht nur bei Theologen, sondern in höheren und allerhöchsten Regionen fand. Friedrich Wilhelm III. war ja wohl der Urheber und Förderer der Union, aber wie die Mittel, die für dieselbe in Bewegung gesetzt wurden, zum großen Theil territorialistische Mißgriffe waren, so war es eben dieser feststehende altpreussische Territorialismus, der jede freieitliche Regung und zumal was der Art vom Rhein herkam, nur zu haßen verstand. Und dann Friedrich Wilhelm IV. mit seinen verworrenen, niemals lebensfähigen und dennoch eigensinnig festgehaltenen bischöflichen Ideen und mittelalterlichen Liebhabereien, mit der Schwäche, die dem katholischen Pfassenthum ebenso bereitwillig alles gewährte, wie der evangelischen Kirche jedes energischere Aufstreben beharrlich verkümmert wurde; Minister wie Maunier, der auf Niemand hörte als auf Degenberg — wahrlich es ist ein unsäglich trauriges Bild jener Jahrzehnte, das hier vor unsern Augen liegt, und dessen tiefe Schatten nur noch durch die politische Erbärmlichkeit überboten wird, die jene Zeit charakterisirt. Nisch hat auch persönlich darunter nicht Geringes zu leiden gehabt; der König hatte dessen keinen Hehl, daß ihm der Mann antipathisch war — Andere haben es besser verstanden, seinen Träumereien und Schwächen Beifall zu klatschen und ihm den Widerspruch zwischen seiner Frömmigkeit, die ihm ja Niemand bestreitet, und seiner Handlungsweise stets zu verdecken. Auch die Behörden haben sich, wie hier actenmäßig zu sehen ist, Rücksichtslosigkeiten gegen Nisch erlaubt, vor welchen ein Mann solchen Gewichtes doch geschützt sein sollte. Daß er aber darum dennoch keinen Augenblick seine feste, in Gott gegründete Stellung und seine Gefaßtheit, seinen Seelenfrieden einbüßte, daß er pflichttreu war ohne Wanken, das kann uns wieder mit seinen Erlebnissen ausöhnen, die ja nur um so reiner solch einen Charakter mußtun bewähren helfen. — Aus der letzten Zeit Nischs sei nur noch angeführt, daß König Wilhelm schon als Regent ihn besser zu schätzen wußte; wir wollen unsern Bericht schließen mit der Notiz S. 459: „An der Spitze der Berliner Geistlichkeit sprach Nisch den (Ende Juni 1866) zur Entscheidungsschlacht abreisenden König an; man erzählt, wie er am Schlusse die Hand desselben lange in schweigender Fürbitte in der seinigen gehalten.“ —

Von Rothe, zu dem wir nunmehr uns wenden, ist gesagt worden: schon in seiner Studienzeit finde sich bei ihm in seltener Vereinigung, was in Andern bis zum schroffen Gegensatz auseinander zu gehen pflege: der unbedingte kindliche Glaube an das Uebernatürliche und das unauslöschliche Bedürfnis nach Erkenntnis und Verständnis. (Schenkel, in dem den Rothe'schen Predigten Bd. I. vorausgeschickten Lebensbild). Diese innere Verfassung ist dem Mann auch geblieben, so berührt er sich mit Nisch gerade in diesem, oben schon hervorgehobenen Hauptpunkt. Allein wie groß dennoch die individuelle Verschiedenheit innerhalb dieses Gemeinsamen sein kann, das zeigt eben das Beispiel beider Männer, auch von diesen Zweien kann keiner als Maßstab dienen, um daran den andern zu messen. Und was Rothe betrifft, so hat er selbst sich darüber häufig und unzweideutig ausgesprochen, daß er nur darauf Anspruch mache, nach seiner Weise der Wahrheit dienen zu dürfen, daß er aber jedem Andern das gleiche Recht vollständig zuerkenne. Es ist von seinen näheren Bekannten bezeugt, leuchtet aber

auch aus seinem ganzen Verhalten hervor, was S. 5 gesagt ist, daß Eigensinn, Rechthaberei und Selbstüberschätzung ihm gänzlich fremd war und daß ihm das Geständnis, sich geirrt zu haben, nicht schwer wurde. Hiermit hängt es denn auch klar zusammen, daß er mehrere Wandlungen in seiner religiösen und theologischen Ueberzeugung durchlebt hat, während der geistige Lebensgang Niesss ein vollkommen stetiger war. Rothe's Ideen von der Kirche, deren Unsichtbarkeit ihm bekanntlich als eine *contradictio in adjecto* galt, hatten ihn eine Weile in eine katholisirende Stimmung gebracht (wozu auch noch S. 59 die hegelisch klingende Formel zu rechnen ist: der Christismus in seiner noch ungebrochenen Einheit mit sich selber sei = Katholicismus; dialektisch gebrochen sei er im Protestantismus; somit sei dieser nur als Uebergang zur höheren Einheit zum speculativen, positivvernünftigen Katholicismus berechtigt); allein gründlich geheilt von alledem hat ihn gerade sein Aufenthalt in Rom, wie wir aus verschiedenen hier mitgetheilten Briefen sehen. (S. 354 z. B. schreibt er: „Ich kann dir gar nicht sagen, wie mich dasjenige, was ich bisher von dem hiesigen Cultus gesehen habe, anekelt. Wie gerade hier ein Protestant Lust bekommen kann, zur katholischen Kirche überzutreten, ist mir rein unbegreiflich. Hier lernt man es erst recht empfinden, wie dankbar man Gott dafür zu sein hat, daß man ein evangelischer Christ ist.“ Er selbst hat (S. 379) einen Prinzen vor dem Katholischwerden gerettet. — So war er ferner (vergl. S. 266) eine Zeitlang entschiedener Gegner der Union — namentlich in Folge des Einflusses, den Scheibel in Breslau auf ihn ausübte (vergl. S. 283); allein nicht lange stand es an, so schrieb er schon (S. 304) an Heubner; „Es fängt mir an klar zu werden, daß in der Sache zu viel geschrieben ist und doch am Ende noch zu wenig geliebt. . . Ich kann es Dir nicht verhehlen, Scheibel, der liebe Scheibel, hat mich in den letzten Wochen manchmal recht bange gemacht.“ Wie er später zu der Sache sich stellte, ist bekannt. So hatte er auch eine Jugendperiode, in welcher der im Wittenberger Seminar den rationalistischen Clementen gegenüberstehende, namentlich durch Stier vertretene Pietismus auch bei Rothe Eingang fand; einige seiner Briefe (S. 310, 312, 313), sind auch ganz in dieser Tonart geschrieben; doch hat man dabei immer das Gefühl, daß sie nicht die ihm natürliche ist; was er schon S. 181 ff. in dieser Beziehung sagt, hat sich später auch als seine wirkliche Geistesrichtung wieder klar herausgearbeitet; dort sagt er: „müchte ich auch in eine Herrnhuter-Kolonie kommen, vor dem Pietismus wäre ich ziemlich sicher; ich führe eine tüchtige Dosis Antipietismus bei mir; . . die frömmsten Männer, die ich gesehen habe, waren auch immer die einfachsten und natürlichsten.“ Und aus einer nachherigen Aeußerung ist schon ganz der spätere Rothe zu erkennen: (S. 185) „der Pietismus ist das ausschließend-religiöse, also nicht religiös-sittliche, und (was damit innerlich eng zusammenhängt) ausschließend persönliche oder private (kein christliches Gemeinwesen stiftende) Christenthum. Darum ist er nicht nur nicht Jedermanns, sondern auch nicht jedes Christen Sache, sowie ein christliches Volk als ein pietistisches nicht denkbar ist, und der Pietismus kein Volkscrhistenthum sein kann. Ein pietistisches Volk, wenn es ein solches geben könnte, wäre als Volk zu Grunde gegangen.“ — Alle diese Krisen — deren übrigens keine gefährlich werden konnte, da der geistige Organismus des Mannes zu gesund war — sind, so viel wir sehen, an dem Punct überstanden, an welchem dieser erste Band endigt; der weitere Gang seines theologischen Denkens und

Wirkens kommt also hier noch nicht zur Betrachtung, ist aber eigentlich im Princip schon festbestimmt; in einem Aufsatze von Dr. Windel S. 542 f. wird gesagt: „Zell ich dem Eindruck Werte leihen, den seine Erscheinung bald zu klarem Bewußtsein brachte, so muß ich sagen: Dieser Rothe war ein glückseliger Mensch, glückselig in der Einheit seines Fühlens und Denkens, in der thatächlichen Ueberzeugung von der vollen Uebereinstimmung des ganzen Glaubensinhalts des Evangeliums mit jeder wahren Wissenschaft.“ Und nachher: „Was er damals als die nächste Aufgabe seines Berufes im Seminar ergriff, die Aufhebung des alten Gegensatzes zwischen der modernen, weltlichen Bildung und der kirchlich-christlichen, das ist ihm dann die Aufgabe seines ganzen Lebens für unsre evangelische Kirche geworden, an die er seine ganze Kraft gesetzt hat.“

Die einzelnen Epochen seines Lebens, wie sie in dem Buche gezeichnet sind — z. B. seine Theilnahme an der Burschenschaft, die S. 133 sogar bis zu einer Art Apologie des Duells gelangt, über welches er hernach in der Ethik so ganz anders geurtheilt hat — können wir nicht recapituliren; nur Einiges, was den Mann characterisirt, was sich also auch an die früher von uns angezeigten Aphorismen (in den „Stillen Stunden“) anreicht, sei noch kürzlich angemerkt.

Es ist sehr richtig, wenn als ein herrschender Grundzug im Denken und Fühlen Rothe's S. 15 hervorgehoben wird, „jener specifisch antiklerikale Gesichtspunct, jenes stets energischer werdende Kreutmachen gegen den theologischen Egoismus, gegen den einseitig geistlichen Gesichtskreis, gegen das Pfaffenthum.“ Diese Antipathie, die man freilich bei jedem echten Protestanten als selbstverständlich stellte voraussetzen dürfen, wird nicht erst erworben, nicht erst durch bewußten Willen wie irgend eine Maxime angeeignet, sie liegt im tiefsten Grunde der sittlichen Natur, kann aber durch Umgebung und Erziehung schärfer ausgebildet werden; wer z. B. einen Beamten (oder auch einen Schullehrer) zum Vater hat, wird in der Regel schon von Haus aus alles ihm unter Augen kommende klerikale Gebaren unangenehmer empfinden, als wer in einem Pfarrhaus oder in einer Superintendentur geboren ist. Gewiß haben wir hierin schon einen Schlüssel zur ganzen spätern Theorie von Kirche und Staat, mit welcher Rothe so viel — und anerkanntermaßen auch gerechten Widerspruch gegen sich hervorgerufen hat. Dabei ist aber bezeichnend, daß er selber S. 397 — im Gegensatz zu dem ihm so befreundeten Bunsen — sagt: „er ist in seinem Herzen ein Episkopale, ich meiner ganzen Natur nach nicht sowohl Presbyterianer in der historischen Bedeutung dieses Ausdrucks, als vielmehr blos Anti-Episkopale im reellsten Sinne dieses Wortes.“ Also, genau genommen, weiß er völlig klar nur das, was er nicht ist, was ihn abstößt, nicht aber ebenso, was er ist und was er will. Ist das nicht am Ende auch seiner Theorie über Kirche und Staat deutlich anzusehen?

Diese antiklerikale Stimmung hindert aber durchaus nicht, daß er lange von der Meinung nicht loskommt, er sei eigentlich am tauglichsten zum Landpastor. Und er ist reich an Ideen, in deren Licht er den praktischen Beruf betrachtet; er schreibt z. B. S. 110 seinem Vater: „Die Bauern, meinst du, würden mich nicht verstehen und an der Gelehrsamkeit keinen Geschmack gewinnen. Das wäre schön, wenn den Bauern das Christenthum nicht anstände, schlimm für das Christenthum, noch schlimmer für die Bauern; noch schöner aber wäre es, wenn ich den Bauern statt des Christenthums meine Sache aufstischen wollte, Gelehrsamkeit u. s. w. Gelehrsamkeit suche ich nicht für die Bauern, die suche ich für

mich; sie ist ein Capital, von dessen Zinsen wir geistig leben wollen; auf die Zinsen haben meine Bauern Ansprüche, das Capital sollen sie mir lassen." Und wie er die Predigt ansieht, zeigt eine gelegentliche Aeußerung, die freilich nur *cum grano salis* verstanden richtig ist; S. 148 referiert er über seine allererste Predigt: „Ich stieg im Ganzen mit recht gutem Muthe auf die Kanzel, diesen geistlichen Holsirschemel, auf welchem wir gestrosten Muthes den elektrischen Schlag der religiösen Begeisterung erwarten sollen, und mit dankbar gerührtem Herzen von ihr herunter. . . Es gehört die Stunde, die ich auf der Kanzel zugebracht, zu den frohesten meines Lebens und zu den wenigen, in denen mich ein gewisses Mißtrauen gegen mich selbst, das mich oft hart plagt, verließ; ich fühlte es durch und durch, daß ich zum erstenmal in das eigentliche Element meines Lebens versetzt war.“ Und doch hat er hernach (S. 263, 413) die Ueberzeugung gewonnen, daß er mehr zu einer wissenschaftlichen Thätigkeit berufen sei, als zur pastoralen Seelenführung. Ueber sein wissenschaftliches Naturell aber urtheilt er S. 419: „Kaum können einem Menschen anderer Leute Vorarbeiten so wenig helfen, als mir; ich bewege mich rein wie dumm und verdunst in allem, was ich nicht selbstständig durchgearbeitet habe.“ Und S. 264 (zunächst in Bezug auf Gregese): „Ich habe gar kein eigentlich philologisches Talent, das nun einmal in einem gewissen mathematischen und anatomischen Sinne besteht; sondern mir wird alles sogleich plastisch. Bei mir ist blutwenig Receptivität, verhältnismäßig viel Productivität, und die ganze Richtung meines Geistes synthetisch.“ Aber während er den Mangel an Receptivität als solchen beklagt, so schreibt er in der Zeit, als es sich um seine Berufung nach Wittenberg handelte, (1827, S. 497): „Eine einzige dem Seminar nützliche Eigenschaft glaubte ich Euch mitbringen zu können, die der Herr mir durch meine hiesige Abgeschiedenheit (nemlich als Gesandtschaftsprediger in Rom) geschenkt, nemlich Freiheit von dem eigenthümlichen Colorit irgend einer der besondern religiösen und theologischen Richtungen, wie sie geschichtlich einander gegenüber stehen, Unbefangenheit in Absicht auf sie, und eben damit eine gewisse Selbstständigkeit meiner Ueberzeugung, die zwischen manchen andern, die unsere Tage bewegen, auf sehr natürliche Weise ein vermittelndes Mittelglied abgeben dürfte.“ —

Die Verlagsbandlung verdient noch einen besondern Dank, wie für die schöne Ausstattung überhaupt, so namentlich für den vortrefflichen Stahlstich mit Rothes Bildnis. Wer ihn gekannt, und wer ihn nicht gekannt hat, wird mit Liebe in dieses Angesicht schauen und den ganzen Mann darin erkennen.

Tübingen.

Palmer.

Systematische Theologie.

Die Geheimnisse des Glaubens. Von Ludwig Schöberlein, Doctor der Philosophie und Theologie. Heidelberg, Karl Winter's Universitätsbuchhandlung. 1872. gr. 8. 422 S.

Das vorliegende Werk enthält nicht eigentlich neue Arbeiten seines Verf.; vielmehr sind Abhandlungen und Vorträge hier an einander gereiht, welche im Lauf des letzten Jahrzehntes theils selbstständig erschienen, theils in theologischen Zeitschriften wie diesen „Jahrbüchern“, „dem Beweis des Glaubens“, der Evangelischen Kirchenzeitung“ veröffentlicht wurden. Eine Veränderung haben dieselben

nur insofern erfahren, als hier eine Kürzung, dort eine Erweiterung eintreten ist. „Geheimnisse des Glaubens“ heißen die Fragen, deren Lösung ihre Aufgabe bildet — nicht in jenem allgemeineren Sinne, dem zufolge im Glauben Alles Geheimniß ist, sondern in einem engeren. Der Verf. denkt daran, daß auch für die, welche auf Grund untrüglicher Erfahrung im Gemüthe ihres Gottes und ihres Heiles in Christo gewiß geworden sind, doch Manches in der Gotteserkenntniß und in der Heilswahrheit minder faßlich und verständlich ist. Es sind besonders die höchsten Höhen im Reiche Gottes, nämlich die göttliche Liebe und die tiefsten Tiefen, nämlich die geschöpfliche Natur und Leiblichkeit, auf deren Grundlage Gott sein Reich erbauen will. Auf sie lenkt der Verf. den betrachtenden Blick; diese angefochtensten, in ihrer Wahrheit und Bedeutung häufig verkannten Lehren des christlichen Glaubens hat er zum Gegenstand der Darstellung gemacht. Zur Einleitung dient dabei ein Vortrag über das Wesen und die Gewisheit des Glaubens und an letzter Stelle steht ein anderer über das Christenthum als die Wahrheit und Vollendung des Menschlichen; von ihnen eingeschlossen sind acht Aufsätze über die heilige Dreieinigkeit Gottes, die Einheit von Gott und Mensch in Jesu Christo, die Versöhnung, das Wunder, das heilige Abendmahl, Zeit und Ewigkeit, Himmel und Erde, das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit.

Wir verzichten darauf, aus der Külle des Stoffes, den der Verfasser ausbreitet, zur specielleren Mittheilung Einzelnes herauszubeugen; sind doch wesentliche Bestandtheile des Buches unseren Lesern jedenfalls schon durch frühere Jahrgänge dieser Zeitschrift bekannt geworden (vergl. 1861, 1; 1871, 3). Auch unterziehen wir, um den Raum dieser Anzeige nicht zu überschreiten, die vorgetragenen Lösungsversuche, welche das dogmatische Denken zum Theil in neue Bahnen weisen, keiner eingehenden Besprechung. Nur der innere Character des Werkes, wie er sich uns ergeben, soll im Folgenden gezeichnet werden. Die göttliche Liebe ist's als das höchste Princip der christlichen Wahrheit, von dem der Verfasser sich leiten läßt; der Character des Werkes hängt darum auf's engste mit dem Gottesbegriff zusammen, welcher Alles bestimmend im Mittelpuncte des Ganzen steht. Schon „die Grundlehren des Heils“ (Berlin 1851) geben denselben in seinen Grundzügen; aber entwickelter und tiefer begründet tritt er hier entgegen. Daß Gottes Wesen Geist und sein Leben Liebe ist, sind die beiden Fundamentalaussagen Neuen Testaments (Joh. 4, 24; 1 Joh. 4, 8), von denen Dr. Schöberlein ausgeht, um vornehmlich vermittelt der letzteren das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit zu erfassen: wie die Liebe nicht bestehen kann ohne einen Gegenstand ihrer Hingabe und wie der Bund der Liebe zwischen Zweien sich erst vollendet, wenn ein Drittes, ebenfalls Verwandtes, in denselben eintritt, auf welchem die gemeinsame Liebe Beider ruht, so kann nach des Verfasser's Anschauung Gott, dessen wesentliches Leben Liebe ist, nur wahrhaft Liebe, nur Gott sein, wenn er in dreieiniger Weise besteht. Gottes Dreieinigkeit ist darum identisch mit der Aboluthheit des göttlichen Wesens. „Oben als der dreieinige Gott ist Gott der Absolute, ist er daher Gott, welcher, unendlich über aller Creatur stehend, selbst sein Leben aus sich gebiert und somit auch Leben und Dasein außer sich zu jeßen vermag.“ Dieser Gedanke findet seine Begründung im zweiten der genannten Vorträge (S. 24 ff.) und leuchtet auch durch, wo der Verfasser vom göttlichen Erlösungsrathschlusse (vergl. S. 50, 407), vom Vollzug der Versöhnung (vergl. S. 119,

126), von der Möglichkeit des Wunders (vergl. S. 182), vom Verhältniß von Zeit und Ewigkeit (vergl. S. 254 ff.), von der Vergeistlichung des Leibes und der Natur (vergl. S. 330 ff.) redet. In diesem Sinne ausgehend von der göttlichen Liebe sucht Schöberlein von den Abwegen des Pantheismus und Deismus, des Materialismus und Spiritualismus zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen und davon einen lebendigen Eindruck zu geben, wie jene „Geheimnisse“ kein verworrenes Dunkel sind, auch nicht mit den Ideen und Postulaten der Vernunft im Widerspruch stehen, sondern erst den tiefsten Bedürfnissen unseres Geistes und Gemüths die rechte Befriedigung gewähren. Aber die Treue gegen die reformatorischen Grundwahrheiten läßt hierbei diese letzteren nirgends zu etwas bloß äußerlich Normirendem, einem todten Gesetze werden: vielmehr wißt sie der Verf. mit einem entschieden mystischen und theosophischen Elemente zu durchdringen und mit Beiden die Erkenntniß der kirchlichen Lehre zu vertiefen und zu beleben. Jenes tritt besonders in den ersten (vergl. z. B. S. 116), dieses in den letzten Aufsätzen entgegen. Historischer Stoff ist absichtlich nicht aufgenommen worden; auch die Abhandlung von der Versöhnung (S. 90 ff.) ist nicht bloß ein Abdruck des betreffenden Artikels in Dr. Herzogs Real-Encyclopädie (Bd. XVII.), sondern enthält das degengeschichtliche Material nur in sehr verkürzter Gestalt. Um so ungehemmter verläuft die Entwicklung, welche des Verf. eignen Ideen zu Theil wird. Die Darstellung ist in hohem Grade lichtvoll, nicht selten von ergreifender Schönheit und Wärme. Den Anforderungen strenger Wissenschaft gerecht werdend, bleibt sie doch allenthalben für jeden Gebildeten faßlich; und unterläßt es Dr. Schöberlein hier und da kürzer zu formuliren, so sind seine Ausführungen um desto flüssiger.

Leipzig.

Prof. Wold. Schmidt.

Gedanken über die Wiedergeburt, veranlaßt durch die Kritik der Schrift: „Das Lebensgesetz, biblische Forschungen eines Hungrigen. Vaireuth 1867“ von Dr. Eduard Nägelsbach, Pfarrer. Bielefeld und Leipzig. Verlag von Velhagen und Klasing. 1871.

Ein zu wenig beachtetes Büchlein!

Zur Herausgabe desselben ist der Verfasser, wie der Titel besagt, veranlaßt worden durch die Schrift eines seiner Freunde, welches unter dem Titel: „Das Lebensgesetz“ erschienen ist. Diese letztere Schrift, wegen des vorliegenden Büchleins gerichtet ist, zeugt von tief religiösem Sinne und von ernstem Streben nach Wahrheit, sowie nicht geringer Kraft des Geistes im Nachdenken über göttliche Dinge und einer für Laien nicht gewöhnlichen Bekanntschaft mit der heil. Schrift und der kirchlichen Lehre. Auch sind in derselben manche sehr bedeutsame Gedanken, vornehmlich über Geist und Wiedergeburt, ausgesprochen. Aber sie erscheinen durch einen pantheistischen Gottesbegriff getrübt, wonach Gott nur Leben, nicht wesentlich Liebe ist, die Sünde ihre volle Bedeutung als freie gottwidrige That der Creatur verliert, Christus der Einzigkeit seiner Stellung in der Menschheit als Menschensohn, was nur Gattungsbegriff für alle Wiedergeborenen sein soll, beraubt wird, die Wiedergeburt selbst aber, so entschieden sie gefordert und auf das „Lebensgesetz“ gegründet wird, doch nicht wahrhaft erklärt, weil nicht durch die historische That der Erlösung begründet, sondern aus dem dem Menschen

naturhaft einwohnenden Geiste abgeleitet wird. Diese Mängel hat Dr. Nägelsbach in obiger Schrift „Gedanken über die Wiedergeburt“ in schlagender Weise nachgewiesen; und wir müssen seiner Polemik dagegen nur beitreten.

Aber nicht sowohl diese wohlbegründete Polemik ist es, was dem vorliegenden Büchlein seinen Hauptwerth verleiht, als vielmehr das, was in Anlaß derselben über das Wesen der Wiedergeburt Positiveres aufgestellt wird.

Das neue geistliche Leben, davon geht Nägelsbach aus, ist zweifach wie das alte, nämlich geistig und leiblich, — und wir müssen hiezu gleich bemerken: es ist dieß eine sehr richtige Unterscheidung von „geistig“ und „geistlich“, die man in unsrer Theologie zum großen Nachtheil der Klarheit in göttlichen Dingen gar wenig zu beachten pflegt! Um nun, fährt N. fort, unserm Geiste die neuen Lebenskräfte mitzutheilen d. h. um in unserm Willen und Denken geistliches Leben zu erzeugen, sendet der Herr seinen heil. Geist, den Lebensodem der Gottheit. Der Geist aber bedient sich hiezu des Wortes Gottes d. h. der Geistesproducte, die er selbst in den Gründern der Kirche, den Propheten und Aposteln, gewirkt hat, und die uns fortwährend gegenwärtig sind in den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Bundes, als Maßstab, an welchem alle unmittelbare Geistesmittheilung zu messen ist. Aber um auch unserm Leibe die neuen Lebenskräfte zu vermitteln, bedient sich der Herr der Sakramente. Dieselben sind also das leibliche wie das Wort das geistige Gnadennittel. Wie das Wort nur vom Geiste ausgeht und nur vom Geiste aufgefaßt werden kann, so können leibliche Dinge zunächst nur vom Leibe empfunden werden — womit der Verf. jedoch nicht behaupten will, daß das Wort allein auf den Geist, noch daß die Sakramente allein auf den Leib wirken. Vielmehr wie Geist und Leib überhaupt sich gegenseitig bedingen, so stehen sie auch auf dem Gebiete der Gnadenmittel in Wechselwirkung. Aber die nächste und wesentliche Wirkung des Sakraments geht allerdings auf die Erzeugung eines neuen Naturlebens.

Hiebei macht er nun aber wieder einen Unterschied zwischen beiden Sakramenten. Durch die Taufe wird der neue Mensch seiner Naturseite nach erzeugt, und die Taufe entspricht mithin auf geistlichem Gebiete dem männlichen Zeugungsakte für unser natürliches Leben; durch das heil. Abendmahl aber wird der neue Mensch seiner Naturseite nach genährt, und dasselbe entspricht somit der Ernährung des Kindes im Mutterchooße. Hingegen findet die eigentliche Geburt des neuen Menschen in der künftigen Auferstehung statt. In der zwischen Zeugung und Geburt liegenden Periode des Erdenlebens aber soll derselbe als geistlicher Embryo für die Geburt im Jenseits reifen.

Wie dieß der Verf. nun aus der Sache selbst noch weiter zu begründen sucht, so bezieht er sich dafür zugleich auf die konkreten, naturhaften Ausdrücke, welche die heil. Schrift speciell von der Taufe gebraucht, als da sind das *πατίσκειν* *εις* *Χριστόν* (Gal. 3, 27. Hineintauchen in (Christum), sowie das Hineintauchen in seinen Tod, um, mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, mit ihm auferstehend in Neuheit des Lebens zu wandeln (Röm. 6, 3); desgleichen daß vom Apostel die Taufe eine *ἀνάσσειν* *τοῦ σώματος* *τῆς σαρκός* genannt wird (Col. 2, 11). Ferner weist der Verf. darauf hin, daß in den Stellen Joh. 3, 3. 5 und 1. Petr. 1, 23 das *γεννησθαι* fälschlich mit „geboren werden“ übersetzt wird; dasselbe heiße vielmehr: „gezeugt werden“, wogegen *παλιγγενεσία* (Matth. 19, 28.

Tit. 3, 5, in welcher letzterer Stelle der Verf. den Genitiv im Sinne des Zieles, nimmt) allerdings neue Geburt, Wiedergeburt bedeute.

In dieser Theorie vom Sakramente und der Wiedergeburt ist für unsere von Aßters her am Spiritualismus leidende Theologie viel Beherzigenswerthes ausgesprochen.

Es ist ein höchst bedeutsames Bild, und mehr als Bild: dieses Gezeugtwerden des neuen Menschen durch die heilige Taufe. Und wenn der Verf. die Geburt desselben in die künftige Auferstehung setzt, sein Wachsen und Reifen aber im Diesseits mit dem Embryo-Zustand des natürlichen Menschen vergleicht, so hat dies für die Naturseite des neuen Menschen seine volle Berechtigung und Wahrheit. Gleichwie bei Jesu die Verklärung seiner Leiblichkeit in urbildlicher Weise durch die Kraft des heil. Geistes auf Grund seines Liebesgehorams gegen seinen Vater während seines irdischen Wandels in der stillen Tiefe seines Innern, selten nur durch das Fleisch hindurchleuchtend, verborgen vor der Welt vor sich gegangen und erst mit seiner Auferstehung durch die Macht des Vaters in die Offenbarkeit hervorgetreten ist, so auch geht hienieden die innere Verklärung unsrer eignen Leiblichkeit in nachbildlicher Weise auf Grund der sakramentalen Gnade in der Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit Christo verborgen vor der Außewelt in der Stille unsres innwendigen Menschen vor sich (Col. 3, 3). Und es kann insofern unsre künftige Auferstehung als die Geburt unsres neuen Menschen nach seiner Naturseite bezeichnet werden. Aber so sehr wir diesem Standpunkte des Verfassers sein Recht zuerkennen, so können wir uns doch andererseits die Beschränkungen nicht verhehlen, welche zugleich hierbei bestehen. Da es sich nämlich hier um Zeugung und Ernährung leiblicher Natur in einem zur vollen natürlichen Persönlichkeit gereiften Menschen handelt, und die Verklärung desselben, wenn sie auch ihre schöpferische und erhaltende Ursache in göttlicher Thätigkeit, nämlich durch Darreichung göttlichen Gnadenlebens in den Sakramenten hat, doch sich wahrhaft nur unter begleitender freier Mitwirkung der eignen Persönlichkeit des Menschen vollzieht und vollziehen kann, so hat die Sache zugleich noch andere Seiten, für welche jenes Bild nicht ausreicht. Und es entsteht, wenn man jenes Bild einseitig durchführen wollte, die Gefahr, theils manchen andern Ausprüchen der heil. Schrift Gewalt anzuthun oder doch ihr Recht zu versagen, theils die Wahrheit der Sache selbst nicht nach ihrer Allseitigkeit und Vollständigkeit zum Ausdruck gelangen zu lassen.

So ist es uns, was jenes betrifft, schon fraglich, ob in Tit. 3, 5 *παλιγγενεσία* ebenso wie in Matth. 19, 28 auf die Naturerneuerung am Tage der Auferstehung zu beziehen sei. Die Parallele zu der folgenden *ἀνακαινότης πνεύματος ἁγίου* legt es nahe, sie hier auf einen durch die Taufe in der Gegenwart bewirkten Zustand zu beziehen. Und liegt es nicht auch im Begriff des Untertauchens unter das Gnadenwasser, daß der Mensch daraus neugeboren hervorgehe, wie wir solche erfrischende Kraft eben sonst auch natürlicherseits dem Bade zuschreiben — wegen die vom Verf. gebrauchte Bezugnahme auf die befruchtenden Reime, welche durch Ueberschwemmungen in das Land gelegt werden, dem Bilde vom eigentlichen Bade fern liegen? Ebenso läßt das andere Hauptbild, das der Apostel von der Taufe gebraucht, als von einem mit Christo Begrabenwerden und Aufersiehen nur eine geistliche Erneuerung annehmen und erkennen, die über einen bloß embryonischen Zustand hinausweist. Und ohnehin erinnert das Essen und Trin-

ten im heil. Abendmahl, welches ein Bild der geistigen Erneuerung durch Leib und Blut Christi ist, zunächst an den Zustand der persönlichen Reife eines Erwachsenen, nicht an einen embryonischen Zustand des Wachstums, für welchen, wenn man das Bild urgiren wollte, nur die Ernährung durch letzteres allein ein entsprechendes Bild wäre.

Diese Incongruenz in der Durchführung jener vom Verf. geltend gemachten Hauptbilder vom Gezeugt- und Geborenwerden des neuen Menschen in seinem innern Naturleben hat aber ihre Hauptursache darin, daß diese Erneuerung bei uns nicht blos nach der Naturseite, sondern auch nach der Personseite des innwendigen Menschen geschieht, und daß beides, wenn es auch mit Recht vom Verf. so klar und bestimmt unterschieden wird, doch nicht wirklich kann geschieden werden, da in der geistlichen Entwicklung des Menschen bieweil beides in der lebendigsten Gegenseitigkeit und Wechselwirkung besteht.

Auch für die geistliche Erneuerung unsers Personlebens nennt die heil. Schrift eine göttlich zeugende Macht: das Wort Gottes (1. Petr. 1, 23 Jak. 1, 18). Die wesentliche Eingründung desselben in unsern innwendigen Menschen geschieht aber nicht wie beim Sacramente auf dem Wege des Unbewußtseins, sondern durch des Menschen eigne freie That, nämlich durch den Glauben. Und deshalb fallen hier Zeugung und Geburt nicht zeitlich auseinander, wenn sie auch begrifflich zu unterscheiden sind. Das Wort Gottes zeugt, und indem der Mensch dem Worte von Herzen glaubt, so wird er geistlich geboren, wird eine neue Creatur in Christo (2 Cor. 5, 17). Und bei diesem Bilde bleibt die b. Schrift auch jezt, wenn sie die im Glauben Schwachen als die Kindlein bezeichnet, die mit Milch zu nähren seien (Hebr. 5, 12. 13), und als Aufgabe für seine irdische Entwicklung dem Christen dieß verbält, daß er ein vollkommener Mann werde in Christo (Eph. 4, 13). Hingegen will es immer als etwas nicht ganz Zutreffendes erscheinen, daß man die Entwicklung des Christen im Diesseits ausschließlich mit dem Stande des Embryo vergleiche, für welchen erst im Jenseits die Geburt anbreche. Und wenn auch immerhin es seine schöne Wahrheit hat, daß das Leben diesseits im Glauben, wenn wir es mit dem Leben jenseits im Schauen vergleichen, dem embryonischen Zustande ähnlich sei, welchem alsdann die Geburt an's offene Tageslicht folge, — wie denn auch die alten Christen den Todestag der Märtyrer und der im Glauben Entschlafenen überhaupt als ihren wahren Geburtstag feierten — so hat doch die andere Parallele, wernach die diesseitige Entwicklung im Glauben mit der irdischen Entwicklung des natürlichen Geisteslebens verglichen wird, nicht minder ihre Berechtigung und bildet zu jener die Ergänzung.

Wenn wir aber hiernach die Weise, wie der Verf. die Zeugung und Geburt des neuen Menschen seiner Person wie seiner Naturseite nach in dem Gegensatz des Diesseits und Jenseits scheidet, so sehr wir ihre relative Wahrheit anerkennen, und uns, sachlich angehen, mit des Verfassers Anschauung in Uebereinstimmung wissen, doch aus den angegebenen Gründen uns in jener ausschließlichen Weise nicht aneignen können, so legen wir dagegen mit dem Verf. das größte Gewicht darauf, daß sich im Sacrament die Gnade speziell der Naturseite, mithin der Leiblichkeit unsres innwendigen Menschen zuwendet und in denselben Kräfte des ewigen Lebens einleitet, obwohl dieselben allerdings dann erst in ihm eine Frucht zur Seligkeit schaffen können, wenn der Mensch diese Kräfte in freier Bewegung des Glaubens zu seinem wirklich persönlichen Eigenthum erhebt. Man hat in der früheren Theologie unsrer Kirche diese Seite der Lehre zu wenig beachtet und hat sie wohl selbst geistlich verstanden aus Furcht vor der Gefahr, hiedurch dem katholischen opus operatum in die Hände zu arbeiten. Allein diese Gefahr schwindet ganz durch die letzte Beschränkung, daß die sacramentale Gnadenmittheilung an unser Naturleben wirkliche Seligkeit nur zu wirken vermöge durch die Vermittelung des geistlichen Personlebens im Glauben. Dagegen erhält erst hiedurch die Subjectivität der Gnadenwirkung in der Taufe und im heil. Abendmahl ihr volleres Verständniß und die kirchliche Sitte der Kindertaufe erst ihre sichere Begründung. Luther hat bei der heil. Taufe diese naturhafte und leibliche Wirkung wiederholt, zumal in seinem großen Katechismus, geltend

gemacht, und bezüglich des heil. Abendmahls, zumal in seiner Schrift: „Daß die Worte u. noch feststehen“ höchst bedeutende und bedeutsame Winke gegeben. Die Theologie unsrer Kirche sollte dieselben in der Gegenwart mehr beachten. Und daß das vorliegende Büchlein von Dr. Nägelsbach jene reformatorischen Fußstapfen mit solcher Entschiedenheit verfolgt, bildet das Hauptverdienst desselben. Göttingen. Schoeberlein.

Praktische Theologie.

Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände verfaßt von Nemilius Ludwig Richter u. Siebente Auflage. Nach dem Tode des Verfassers besorgt von Dr. R. W. Dove, v. Prof. der Rechte zu Göttingen u. Leipzig, B. Tauchnitz. 1—3 Abtheilung. 1871—73. 8. (bis jetzt 800 S.)

Bei dem großen, fast übergroßen Interesse, das kirchenrechtliche und kirchenpolitische Fragen in der Gegenwart gewonnen haben und für längere Zeit in Anspruch nehmen dürften, und bei dem betrübenden Mangel an Kenntniß kirchenrechtlicher Begriffe und kirchenpolitischer Aufgaben, wodurch evangelische Theologen wie Laien in der Regel sich auszeichnen, halten wir es für Pflicht, schon jetzt auf die im Erscheinen begriffene neue, vielfach vermehrte und umgearbeitete Auflage des Richter-Dove'schen Lehrbuchs Alle diejenigen hinzuweisen, denen es ernstlich darum zu thun ist, über die wichtigsten Fragen der Gegenwart und Aufgaben der Zukunft an der Hand eines besonnenen Führers und auf Grund des reichhaltigsten geschichtlichen Materials ein sicheres und selbständiges Urtheil sich zu bilden. — In formeller Beziehung unterscheidet sich diese Ausgabe von den früheren besonders dadurch, daß sie entschiedener als diese die Bedürfnisse des akademischen Unterrichts berücksichtigt will, indem eine umfassendere Bearbeitung des kirchenrechtlichen Stoffs — ein Handbuch neben dem Lehrbuch — für später in Aussicht genommen ist. Daher sind, zumal in den ersten beiden Büchern (I. Rechtsgeschichte und II. Allgemeine Lehren) einige, gewiß erwünschte Kürzungen eingetreten. Weit wichtiger aber sind die materiellen Veränderungen und Erweiterungen, die theils in einer strengeren logischen Gruppierung des Stoffs (B. III. Von den Organen der rechtlichen Kirche, B. IV. Functionen der kirchlichen Regierung, B. V. Kirchliches Leben u.), theils in schärferer Präcisirung einzelner Begriffe und Lehren, theils endlich besonders in der umfassendsten und allseitigsten Berücksichtigung der neuesten, in der katholischen wie protestantischen Kirche eingetretenen Umgestaltungen sich zeigen. Wenn durch die welt- und kirchengeschichtlichen Ereignisse weniger Jahre — Concil, Fall der weltlichen Herrschaft des Papstes, neue deutsche Reichs- und preussische Gesetzgebung u. s. w. — alle ältere kirchenrechtliche Literatur vollständig antiquirt ist, so erhalten wir in dieser neuen Auflage des Richter-Dove'schen Werkes überhaupt die erste, mit ebenjoviel Sachkenntniß als Besonnenheit des Urtheils ausgeführte Darstellung des jetzt geltenden Kirchen- und Kirchenstaatsrechts. Der Schluß des Werkes steht mit der bereits im Druck befindlichen vierten Abtheilung, die auch noch die neuesten Veränderungen nachzuweisen verspricht, nahe bevor. Indem wir uns eine ausführlichere Anzeige bis dahin vorbehalten, möchten wir für jetzt nur den schon früher in diesen Jahrbüchern Band XIII, S. 379 ausgesprochenen Wunsch wiederholen, daß unsere Theologen, „statt sich über unpraktische Dinge zu zanken, oder in unfruchtbarer Scholastik sich umzutreiben“, oder auch statt in unnützen Adressen, Zeitungsartikeln und Pastoralconferenzen sich zu erbauffiren, lieber einmal sich die Mühe nehmen möchten, die realen Thatfachen und Fragen an der Hand solcher bewährter Führer zu durchdenken und sich dadurch für das wirkliche Leben tüchtig zu machen.

Göttingen.

Wagenmann.

GTU Library



3 2400 00294 9224

